GUÍA PARA NO ENTENDER A

SÓCRATES

Reconstrucción de la atopía socrática

Gregorio Luri Medrano



EDITORIAL TROTTA

El socratismo como fenómeno histórico es indisociable de la singularísima rareza de su (involuntario) fundador, el cual atraía a unos con la misma fuerza con que repelía a otros, provocando tanto la adhesión entusiasta como la condena militante. Sócrates era en efecto, a los ojos de sus contemporáneos, alguien indefinible e inclasificable: un *átopos*. El reto que dejó pendiente a sus seguidores fue mantener a salvo la conmoción filosófica despertada por esa singularidad. Tal fue el origen del extraordinario y novísimo fenómeno cultural de los «diálogos socráticos». ¿Consiguieron éstos preservar la frescura del fisgonear incansable de Sócrates por las calles de Atenas, cuando ponía a prueba las almas de sus coetáneos? Sólo en parte. Lo cierto es que tras su muerte el *daímon* de Sócrates no tardó en dar lugar a un Sócrates *daimónico*, con lo cual la corrosiva extrañeza de su *atopía* se travistió en motivo de veneración religioso-filosófica. Y en la medida en que un *átopos* no puede servir como modelo de vida, no faltaron los dispuestos a sustituir la reflexión sobre el contenido de su mensaje por la veneración de su icono. En no pocos ámbitos el socratismo se redujo a un manual académico de filosofía. En otros, a un conjunto de anécdotas y dichos memorables.

La presente obra busca dar cuenta de la fascinación y la conmoción despertadas por Sócrates y contraponer la *atopía* socrática a lo que la historia no para de hacer con él cuando intenta, paradójicamente, dar coherencia a su rareza. Abriendo así la perspectiva epocal que, en diversos momentos históricos, traslucen las representaciones literarias, filosóficas y artísticas de Sócrates, pretende recoger el continuamente fracasado intento de explicar el mito fundador de la filosofía.



Ilustración de cubierta: H. Daumier, *Sócrates y Aspasia* (detalle), University of Montana, Museum of Fine Arts.

Gregorio Luri Medrano (Azagra, Navarra, 1955)

Doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona y Premio Extraordinario de Doctorado, es profesor de Filosofía en la UNED de Barcelona y en la Escuela Superior de Diseño de Sabadell. Coordinador del volumen *La razón del mito* (2000), es autor entre otros textos de *El proceso de Sócrates* (1998) y *Prometeos. Biografías de un mito* (2001), obras ambas publicadas en esta misma Editorial.

Guía para no entender a Sócrates
(Reconstrucción de la atopía socrática)

Gregorio Luri Medrano

E D I T O R I A L   T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

ISBN: 84-8164-705-5
Depósito Legal: M. 40.786-2004

Impresión
Fernández Ciudad, S.L.

La vie est courte et l'Art long! Et puis, à quoi bon? N'importe, «il faut cultiver notre jardin». La veille de sa mort, Socrate priait, dans sa prison, je ne sais quel musicien de lui enseigner un air sur la lyre: «À quoi bon —dit l'autre—, puisque tu vas mourir?». «À le savoir avant de mourir», répondit Socrate. Voilà une des choses les plus hautes en morale que je connaisse et j'aimerais mieux l'avoir dite que d'avoir pris Sébastopol.

(Gustave Flaubert, carta a Ernest Feydeau del 29 de noviembre de 1859)

CONTENIDO

CRONOLOGÍA

495	Nacimiento de Sófocles. Fecha aproximada del nacimiento de Pericles.
492	Primera expedición de los persas contra Grecia. Fecha aproximada del nacimiento de Empédocles.
490	Primera guerra médica. Victoria ateniense en Maratón. Nacimiento de Zenón de Elea y Heródoto. Fecha aproximada de la muerte de Pitágoras.
485	Fecha aproximada del nacimiento de Gorgias, Protágoras e Hipias. Primer concurso de comedias en Atenas.
480	El ejército persa cruza el Helesponto. Segunda guerra médica. Las Termópilas. Saqueo del Ática e incendio de la Acrópolis de Atenas. Victoria de la flota griega en Salamina. Nace Eurípides.
479	Victoria de los griegos en Platea. Fin de la segunda guerra médica. Comienzo de la hegemonía ateniense.
477	Creación de la Confederación de Delos, base de la talasocracia ateniense.
472	Ostracismo de Temístocles. Esquilo representa *Los persas.*
470 (o 469)	Fidias escultor en Atenas. En esta década nace también Pródico.
468	Nacimiento de Sócrates. Según algunas fuentes nació el 6 de Targelión, día dedicado a Ilitia, la diosa de los partos. Muerte de Simónides.
467	Muerte de Hierón, tirano de Siracusa. Representación de la tetralogía tebana de Esquilo.
Hacia 467	Anaxágoras en Atenas.
466	Primera victoria de Sófocles con sus tragedias.
464	Florecimiento de Zenón.
463	Comienzo de la carrera política de Pericles.

460	Muerte de Temístocles. Nacimiento de Tucídides, Leucipo, Demócrito e Hipócrates.
460	Sócrates tiene 10 años.
460-425	La *Historia* de Heródoto.
459	Comienza la construcción de los Muros Largos entre Atenas y el Pireo. Muerte de Temístocles.
458	Representación de la *Orestíada* de Esquilo.
457	Muerte de Esquilo.
455	Primeras tragedias de Eurípides.
455	Nacimiento de Critias.
454	Proceso de Anaxágoras.
450	Muerte de Parménides. Nacimiento de Alcibíades. Sócrates tiene 20 años.
449-429	Gobierno de Pericles.
447	Inicio de las obras del Partenón. Gran relevancia de Aspasia en Atenas. Clinias muere en la batalla de Queronea. Pericles asume la tutoría de Alcibíades.
445	Nacimiento de Aristófanes y probablemente de Antístenes.
444	Fundación de la colonia panhelénica de Turios en Italia. Pericles encarga a Hipódamo el trazado de su urbanismo y a Protágoras la confección de sus leyes. Construcción del Partenón.
443	Ostracismo de Tucídides. Los primeros sofistas llegan a Atenas.
441	*Antígona* de Sófocles.
440	Expedición contra Samos. Nacen Andócides y Lisias. Sócrates tiene 30 años.
438	Estatua de Atenea *Párthenos* de Fidias. Fecha aproximada de la muerte de Píndaro. Eurípides, *Alcestis*.
436	Nace Isócrates.
432-429	Campaña y sitio de Potidea. Fecha aproximada de la muerte de Empédocles.
431	Comienzo de la guerra del Peloponeso entre Atenas y Esparta. Esparta invade el Ática y los atenienses se refugian tras los muros de su ciudad. Anaxágoras debe abandonar Atenas. Pródico de Ceos llega a Atenas. Eurípides, *Medea*.
430	Nace Jenofonte. Discurso fúnebre de Pericles. Posible fecha de publicación de los *Elementos*, del matemático Hipócrates de Quíos. Sócrates tiene 40 años.
429	Peste de Atenas. Muerte de Pericles.
428 (o 427)	Nacimiento de Platón, hijo de Aristón y de Perictione. Muerte de Anaxágoras. Gorgias llega a Atenas. Eurípides gana el primer premio con su tragedia *Hipólito*.
427-424	Templo de Atenea *Niké* en la Acrópolis. Sitio y capitulación de Mitilene. Cleón se convierte en el político más influyente de Atenas.
425	Muerte de Heródoto. Aristófanes, *Acarnienses*.

424	Batalla de Delion, donde Atenas es derrotada por los tebanos. Tucídides comienza la *Historia de la guerra del Peloponeso*. Aristófanes, *Caballeros*.
423	*Las nubes* de Aristófanes y el *Connos* de Amipsias se presentan simultáneamente a concurso.
422	Batalla de Anfípolis, donde muere Cleón. Aristófanes, *Avispas*.
421	Paz de Nicias. Fin del primer periodo de guerra. Nace Diógenes el Cínico. Aristófanes, *Paz*.
420	Alcibíades, estratego. Sócrates tiene 50 años y Platón, 9.
416	Proceso contra Protágoras. Saqueo de Melos por los atenienses. Espectacular triunfo de Alcibíades en la Olimpiada.
415	Asunto de los hermes. Parodia de los misterios de Eleusis. En contra de la opinión de Nicias, Alcibíades convence a los atenienses para emprender una expedición contra Sicilia. Eurípides, *Troyanas*. Muerte de Hipias. Alcibíades abandona la expedición y huye a Esparta.
415-414	Proceso de Diágoras de Melos.
414	Aristófanes, *Aves*.
413-404	Tercer periodo de guerra y hundimiento del imperio ateniense.
412	Alcibíades debe abandonar Esparta y se refugia en la corte de Tisafernes. Eurípides, *Helena*.
411	Régimen oligárquico de los Cuatrocientos en Atenas.
410	Expulsión de los Cuatrocientos e instauración de la oligarquía moderada de los Cinco Mil. Sócrates tiene 60 años y Platón, 19.
410	Muerte de Protágoras.
409	Anito es nombrado estratego.
408	Eurípides, *Orestes*.
407	Alcibíades regresa a Atenas, donde es triunfalmente recibido. Muerte de Eurípides.
406	Asunto de las Arginusas y pritanía de Sócrates. Sócrates se opone a la condena de los estrategos atenienses. Muerte de Eurípides y de Sófocles. Representación póstuma de *Ifigenia en Áulide* y *Bacantes*.
405	Lisandro al mando de los espartanos destruye la flota ateniense. Dioniso, tirano de Siracusa. Aristófanes, *Ranas*.
404	Sitio y capitulación de Atenas. El general espartano Lisandro impone la dictadura de los Treinta, en la que ocupan cargos de relevancia Critias y Cármides. Fin de la guerra del Peloponeso tras 27 años de confrontaciones. Asesinato de Alcibíades.
404-403	Gobierno de los Treinta.
403	Muerte de Critias y de Cármides. Restablecimiento de la democracia. Amnistía general.
401	Expedición de los Diez Mil, dirigidos, entre otros, por Jeno-

	fonte y Menón. Representación póstuma de *Edipo en Colono*, de Sófocles.
400	Muerte de Tucídides. Nace Eudoxio de Cnido. Sócrates tiene 70 años y Platón, 29.
399	Proceso y muerte de Sócrates. Proceso contra Andócides, acusado por Calias de impiedad. Antístenes, Aristipo de Cirene y Euclides de Megara fundan sus escuelas. Platón se refugia en Megara en casa de Euclides.
393	Polícrates escribe su *Acusación de Sócrates*.
392	Discurso Olímpico de Gorgias.
390	*Anábasis* de Jenofonte. Isócrates abre su escuela.
388-387	Viaje de Platón a la Magna Grecia.
387	Platón abre la Academia.
384	Nacimiento de Aristóteles y Demóstenes.
380	Fecha aproximada de la muerte de Aristófanes.
377	Fecha aproximada de la muerte del médico Hipócrates.
367	Aristóteles, con 18 años, ingresa en la Academia de Platón, donde permanecerá hasta la muerte de éste, en el 347.
356	Nacimiento de Alejandro Magno.
347	Muerte de Platón.

I

SÓCRATES, EL PRESUNTO

1.1. *Las máscaras de Sócrates*

Hace siglo y medio un estudiante exultante se presentó ante el insigne filólogo alemán Boeckh, con el propósito de comunicarle su gran descubrimiento histórico: que Sócrates nunca había existido. Me lo imagino empujando nerviosamente la puerta del despacho de Boeckh, saboreando ya las primicias de su triunfo. Me imagino también a Boeckh intentando sobrellevar con circunspección académica la borrasca de datos del encendido neófito, convencido de haber desenmascarado todos los artificios, juegos de metáforas y simbolismos que soportaban la fantasmagórica existencia del supuesto maestro de Platón. Sócrates significa en griego algo así como el dominio de la sana razón. Su padre, Sofronisco, venía a ser un diminutivo de Sofrón, que se puede traducir por prudente, y su madre, supuestamente llamada Fenarete, es la que trae a la luz la virtud, la partera de la virtud. Además, Sócrates nació supuestamente en el barrio de Alópece, o sea, del zorro, ese animal taimado, embaucador e irónico, justamente en el día en que se purificaba la ciudad y se conmemoraba a la diosa de los partos, Ilitia. No sé si se le ocurrió añadir que ya Eliano, en su *Varia historia* (II, 25), sospechaba de la coincidencia entre el día del nacimiento de Sócrates y el del gran Alejandro de Macedonia. Lo que sí añadiría es que parece que en su juventud fue escultor, como su padre, y que incluso se atrevió a arrancar de la piedra muda, en un ejercicio de reminiscencia lapidaria, las formas de la

sutiles Gracias y del ingrávido Hermes[1]. Demasiadas coincidencias simbólicas para no intuir detrás un artificio.

La ocurrencia es disparatada, pero, como diría Borges, cosas así sólo pasan en la realidad. De hecho, la conjetura de que la vida de Sócrates es fundamentalmente una construcción literaria ha sido defendida posteriormente por algunos historiadores, como Dupréel o Gigon. No creo que haya otro filósofo sobre el que se hayan dicho más cosas y más dispares, de manera que la tarea de separar en su biografía la paja del grano nos lleva inevitablemente a la conclusión de que sobre él sólo sabemos que sabemos muy pocas cosas con certeza. El Sócrates que aparece en los manuales de historia de la filosofía tiene mucho de máscara historiográfica bajo la cual, más que el Sócrates histórico se encuentra una enorme sonrisa, que recuerda a la del gato de Cheshire de *Alicia en el País de las Maravillas*. Sócrates, el filósofo irónico, parece tener buen carácter, pero como este gato, si la ocasión lo requiere, es capaz de mostrar unas uñas muy largas y unos dientes afilados. Llevamos veinticinco siglos interrogándolo y él no hace más que ensanchar su sonrisa. Y si le preguntamos por el camino que debemos tomar para salir del atolladero de nuestra perplejidad, intuimos que nos contesta que eso depende en gran parte del sitio al que queramos llegar, aunque siempre llegaremos a algún lugar si caminamos lo suficiente.

Dupréel ha sido el primer historiador en atreverse a relegar a Sócrates al terreno de las fantasías literarias[2]. Más que una persona habría sido un personaje. Su obra, su vida y su muerte se reducirían a ficciones. En el pensamiento griego la única conmoción socrática que existió fue la incubada en la fantasía retrospectiva de la intelectualidad ateniense de los siglos V y IV. Por su parte, O. Gigon[3], tras analizar los datos disponibles sobre la existencia histórica de Sócrates con tozudez positivista y un método filológico hipercrítico, creyó posible establecer que:

1. No puede negarse la existencia de un personaje histórico llamado Sócrates, hijo de Sofronisco y Fenarete, cuyo trágico fin estimuló su transformación en personaje literario, pero no podemos estar seguros de que sostuviera ninguna de las doctrinas que se le atribuyen. Las fuentes que nos hablan de él no son documentos

1. Según Pausanias (I 22, 8 y IX 35), estas estatuas fueron colocadas en el camino de la Acrópolis de Atenas.

2. E. Dupréel, *La légende socratique et les sources de Platon*, Bruxelles, 1922.

3. O. Gigon, *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Bern, 1947.

históricos, sino textos poéticos elaborados por la imaginación literaria de sus discípulos.

2. Parece verosímil —pero sólo verosímil— su participación en alguna de las muchísimas expediciones militares atenienses así como en un juicio público celebrado en Atenas el año 406 contra los generales responsables del desastre de la batalla naval de las Arginusas. Es creíble —sólo creíble— que muriera, tras un proceso, en el año 399. Quizás mantuviera una confianza ciega en una fuerza benéfica que lo acompañaba siempre y a la que llamaba *daímon* e, incluso, podemos aceptar los rasgos que la tradición nos ha transmitido sobre su aspecto físico. Pero eso es todo[4]. Así que, aunque admitamos que en Atenas se produjo un fenómeno al que podemos dar el nombre de conmoción socrática, no estamos en condiciones de asegurar que estuviera causado por el pensamiento y la intervención pública de Sócrates.

3. La completa historia de la filosofía griega podría explicarse perfectamente arrancando de sus páginas el capítulo dedicado a Sócrates.

A Clío, la musa del drama humano, hija de la Memoria, le gusta dejarse llevar por los caprichos. A veces proclama cuanto ha visto de forma tan descarada que puede llegar a ser incluso impúdica. Otras, apenas insinúa el perfil de una sombra e inmediatamente se recluye tras el más impenetrable silencio. Con respecto a Sócrates, Clío despliega el juego de la ironía. Nos cuenta que fue una persona atópica, es decir, inclasificable, y que su rareza atraía a unos con la misma fuerza con que repelía a otros, provocando tanto la adhesión entusiasta como la condena militante. La atopía socrática provocó, en cualquier caso, una formidable sacudida que no resulta nada fácil comprender.

Por mi parte, no soy tan iluso como para pretender clarificar qué es exactamente lo que Sócrates hizo en la historia. Mi objetivo, muchísimo más modesto, es revelar lo que la historia no para de hacer con Sócrates cuando intenta, paradójicamente, dar coherencia a su

4. Ver también E. Wolff, *Platos Apologie*, Berlin, 1929 y H. Kuhn, *Sokrates: ein Versuch über den Ursprung der Metaphysik*, Berlin, 1934. Nehamas ha defendido recientemente que Sócrates es, fundamentalmente, una construcción literaria. El Sócrates histórico es una figura tan irónica que fue incomprendida incluso por Platón (A. Nehamas, «Voices of Silence»: *Arion* 2 [1992], pp. 156-186 y, muy especialmente, Íd., *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*, University of California Press, Berkeley, 1998).

atopía. De ahí que con frecuencia nos preocupará menos la exactitud histórica de un dato que la perspectiva epocal que trasluce.

Suele ser el sino de los fundadores y, muy especialmente, el de los santos patrones acabar como pasto litúrgico de cofrades piadosos. Y la cofradía de los filósofos, que con tanto orgullo proclama su identidad por su oposición radical al mito, no es, desde luego, la menos beata de las congregaciones. Pero toda liturgia requiere un orden y al pretender que el atópico Sócrates encaje en nuestra demanda de orden no hacemos más que corregir la imagen que sus contemporáneos tenían de él. La corrección del enfoque histórico puede servir, ciertamente, para construir relatos ordenados de la historia de la filosofía, pero posiblemente en ese orden es donde Alcibíades o Critón, por nombrar sólo a dos de sus amigos, no reconocerían a Sócrates. Este extravagante filósofo, cuyas rarezas tanto conmocionaron a sus contemporáneos, sigue imponiéndose a cualquier intento de domesticación crítica. De ahí que aún sigamos discutiendo quién fue exactamente. No son pocos los interrogantes que continúan abiertos: ¿fue filósofo por entender que ésta era la manera cabal de ser ciudadano y, en este caso, fue o no un sabio-guerrero[5]? ¿Fue filósofo contra la ciudad y sus simulacros y, entonces, la filosofía es la teoría del idiota inteligente? ¿Tiene la ciudad el derecho de protegerse contra la ironía corrosiva? ¿Y el filósofo tiene inmunidad en la ciudad por el mero hecho de ser filósofo? ¿Poseyó Sócrates un método filosófico propio? ¿Poseyó, *sensu stricto*, un método? ¿En el supuesto intelectualismo socrático se cumple el triunfo de la razón sobre el mito? ¿No es más cierto que hay en Sócrates una sorprendente mezcla de razón y entusiasmo místico? ¿Cómo es que un filósofo que se considera a sí mismo un gran ignorante duda tan poco?...

Y es que lo que la historia no para de hacer con Sócrates es intentar corregir su propio fracaso historiográfico. Decía Maier que «en presencia de cada tentativa inédita para traer su personalidad más cerca de nosotros, la impresión recurrente es siempre la misma: 'No ha podido ser así el hombre cuya influencia fue tan amplia y tan profunda'»[6].

Diego de Torres Villarroel transcribe en su *Correo de otro mun-*

5. C. Larochelle, *Socrate sage et guerrier*, Éditions des Intouchables, Québec, 1999. Fue Eliano, a mi parecer, quien primero vio a Sócrates como un filósofo-guerrero (*Varia historia* VII, 14).

6. M. Maier, *Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Tübingen, 1913, p. 13.

do, de 1726, una carta remitida desde el más allá por Aristóteles en la que, sin demasiado respeto por la cronología —todo hay que decirlo—, confiesa entre otras cosas que «mil veces» le había dicho a Sócrates «en sus hocicos» mientras estaban vivos «y notaba yo las voltariedades de su idea: *Socratis parva cura habenda est, veritatis autem maxima*»[7]. Por lo visto, el Estagirita ya había notado algo raro en este Sócrates al que tanto le gustaba dar vueltas, y por eso le dice, anticipando el famoso *Amicus Plato sed magis amica veritas*, que años después lanzará contra Platón, algo así como «no hay que perder el tiempo con Sócrates, sino dedicar toda nuestra atención a la verdad». Pero si ni tan siquiera en tiempos de Aristóteles era posible entender la verdad —es decir: la verdad de su tiempo— excluyendo de su horizonte las implicaciones de la recepción de la herencia socrática, ¿qué hemos de decir de nuestro tiempo? Tampoco hoy es posible ocuparse de la verdad ignorando a Sócrates, porque el espacio mental en el que pensamos lo verdadero y lo falso es el que él comenzó a roturar.

1.2. *Aspecto físico de Sócrates*

Los artistas han representado a Sócrates feo, muy feo. Y los elaboradores de anécdotas han encontrado en su fealdad un caudal inagotable de inspiración. Se cuenta, por ejemplo, que cierta vez una mujer de la aristocracia, que pasó a su lado, no pudo reprimirse y le dijo:

—¡Qué feo eres, anciano!

Él le contestó:

—Si tú no fueras un espejo oxidado, reflejarías la belleza de mi forma[8].

Cicerón, ferviente y confeso socrático, relata en sus *Tusculanas* el encuentro de Sócrates con Zópiro, el primer fisionomista de la historia, que era capaz de reconocer el carácter de cada persona por su aspecto y de leer lo más profundo de su alma en las huellas de su rostro. En el de Sócrates descubrió que su corazón era un saco de vicios[9]. El mismo Platón, en *Fedón* (116b), dice que tenía «ojos

7. Diego de Torres Villarroel, *Correo del otro mundo*, Cátedra, Madrid, 2000, p. 172.

8. Hindi, *Fi Alcibíades wa Suqrat* 28, 7.

9. Feijoo recoge esta historia de la siguiente manera: «Zópiro, que se jactaba de penetrar por la inspección del semblante todas las cualidades de los sujetos, viendo a

de toro», rasgo más destacable si concedemos que fue calvo, como sugieren algunas fuentes[10]. Tampoco era desconocido lo arisco de sus modales, descritos por el peripatético Aristoxeno como groseros y zafios. ¿Pero podía ser en verdad Sócrates tal como lo sospechaba Zópiro? Aunque sus palabras despertaron la sorpresa de los presentes, Sócrates le dio la razón. Cicerón, enfrentado a este testimonio, se ve en la obligación de modularlo, añadiendo que lo relevante de su personalidad no residiría en la carencia de vicios, sino en haber sabido librarse de su dominio y acallado el bullicio de sus pasiones con la fuerza de la razón. La moraleja es, entonces, perfectamente clara: Sócrates demuestra que toda disposición natural es curable (*sanabilis*[11]) por medio del autocontrol.

La fascinación que ejerció Sócrates entre quienes lo rodearon, combinada con su dogmática fealdad, constituyó un tema de reflexión permanente entre los socráticos. Algunos historiadores suponen que Cicerón tomó su anécdota de un diálogo escrito por Fedón de Elis. Sea como fuere, nada más sorprendente que el que un griego tan feo fuera elevado por los mismos griegos a la categoría de arquetipo del decoro filosófico. En Grecia siempre se había dado por hecho que la belleza de un alma armoniosa necesariamente debía reflejarse en la armonía de un cuerpo. No le falta razón a Nietzsche cuando en *El nacimiento de la tragedia* sostiene que Sócrates fue el primer gran heleno que fue feo. Quizás para tratar esta cuestión Antístenes escribió uno de los primeros tratados (actualmente perdido) de fisionomía[12].

Si los testimonios son fiables, pocos hombres han amado más la belleza que Sócrates habiendo sido más desheredados por ella. El testimonio de Zópiro es recogido una y otra vez con diferentes versiones a lo largo de la historia, y no siempre para darle la razón a Cicerón. En el siglo V, Juan Casiano, uno de los fundadores del

Sócrates, a quien nunca había tratado, pronunció que era estúpido y lascivo [...]. El mismo Sócrates defendió a Zópiro, asegurando que éste realmente había comprehendido los vicios que tenía por naturaleza; pero que él había corregido la naturaleza con razón y el estudio. [...] diciendo que Sócrates era estúpido, evidentemente erró el fallo. [...] naturalmente era agudísimo y de sublime ingenio; con que el fisionomista en esta parte desbarró torpemente, y la confesión del filósofo sólo pudo caer, siendo verdadera, sobre la propensión a la incontinencia, la cual, a la verdad, suele figurarse mayor a los que con más cuidado la reprimen» (*Teatro crítico universal* [1729], t. III, pp. IX-X).

10. Sinesio de Cirene, *Elogio de la calvicie* 68b y 81a.

11. *Tusculanas* 4, 80.

12. Ateneo 14, 65f; DL VI, 16 (tanto en nota como en texto, DL = Diógenes Laercio).

monaquismo occidental, cuenta que un fisionomista dijo de Sócrates que tenía «los ojos de un pederasta»[13]. Sus seguidores, llenos de ira, quisieron vengar el insulto, pero él puso a prueba su indignación con estas palabras: «Tranquilizaos, amigos míos, pues efectivamente soy así, aunque intento atemperarme». Está claro —añade Casiano— que el deseo de indecentes contactos sexuales no había desaparecido de su corazón porque, como pagano que era, aún carecía de la «interna pureza de mente y completa y continua pureza del cuerpo» de los cristianos.

La anécdota de Zópiro también está presente en las fuentes musulmanas, generalmente partidarias de ensalzar al filósofo, como muestra el siguiente relato:

> A un hombre que pasaba por ser un experto fisionomista le mostraron una imagen de Sócrates y dijo:
> —Este hombre está dominado por deseos depravados.
> La gente se rió de él diciendo:
> —Éste es Sócrates, el más moderado de todos.
> Pero Sócrates se interpuso con estas palabras:
> —¡Un momento! El hombre no miente. Yo soy por naturaleza como dice, pero me domino a mí mismo y controlo mis deseos[14].

Y en *Las siete edades del mundo*, un sumario historiográfico escrito por Pablo de Santa María hacia 1416-1418 en estrofas de arte mayor castellano, encontramos los siguientes (y sorprendentes) versos:

> De Sócrates dizen ser tanto prudente
> que siendo de gesto varon muy fermoso
> era reputado por luxurioso
> segund le judgaua toda la gente.
> Mas el por eso fue tan continente
> que toda su vida biuio mucho sano.

Para Platón y Jenofonte, Sócrates no era exactamente ni un Adonis ni un *dandy*. Platón considera digno de ser relatado el día del año 416 en que se lavó los pies para asistir a la fiesta de su amigo Agatón con motivo de su triunfo en un certamen dramático. Aquel día se acicaló con tan desacostumbrada meticulosidad que llegó incluso a ponerse sandalias, despertando la curiosidad entre

13. *Collationes* XIII, 5.
14. Anónimo, *Al-Mukhtar min Kalam* 110, 9. Ver I. Alon, *Socrates Arabus. Life and Teachings*, The Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem, 1995.

sus allegados. «Me he arreglado —le dijo a Apolodoro— para presentarme hermoso en casa de un hombre hermoso.» Se me ocurre a vuela pluma que quizás amparado por esta conducta socrática, cierto manual de urbanidad recomendaba a los niños hispanos lo siguiente: «Debes lavarte los pies / cada dos meses o tres»[15].

A la fiesta de Agatón acudió también Alcibíades, de quien Platón nos transmite la siguiente descripción de Sócrates:

> Para mí es semejante a uno de esos silenos que pueden encontrarse en los talleres de los escultores, esculpidos con caramillos o flautas y que, al ser partidos en dos, aparecen con estatuas de dioses en su interior. Y más en concreto, a quien se parece es al sátiro Marsias. Y ni siquiera tú, Sócrates, podrás negar que te parezcas a él. No sólo en el físico, también en el carácter, pues eres insolente y embaucador, pero así como los silenos cautivan con la música de sus flautas tú lo haces con el poder de tus palabras, capaces de poner fuera de sí a quien te oye, sea hombre o mujer.

En estas palabras se encuentra el nacimiento de la imagen del Sócrates sátiro (o sileno), de tanta fortuna entre los escultores y que estimulará vivamente la imaginación de los renacentistas como Bruno, Pico della Mirandola, Erasmo, Rabelais[16] o el navarro Huarte de San Juan[17]. Pero definir a Sócrates como sátiro o sileno equivale a no reconocerlo como uno más entre los hombres. Es aceptar que se escapa, que no se deja atrapar en una definición ni en una descripción, que es la más indescifrable de las personas (*Fedro* 230c), un átopos. En esto coincide Platón con el Alcibíades del *Banquete* (221c) e, incluso, con el mismo Sócrates, que en su defensa ante el jurado reconoce que es diferente de todos los demás hombres (*Apología* 29b).

Jenofonte añade en su *Banquete* otro rasgo silénico a Sócrates. Dice que tenía un vientre tan prominente que se ponía a bailar cada día a primera hora de la mañana con la intención de rebajarlo. Y

15. En J. M.ª Iribarren, *El porqué de los dichos*, Pamplona, 1977, p. 327.

16. En el prólogo de su *Gargantúa* escribe que en el interior del Sócrates-Sileno se encuentra «*une céleste et inappréciable drogue, entendement surhumain, vertus merveilleuses, courage invincible, sobriété sans pareille...*».

17. J. Huarte de San Juan sostiene en el *Examen de ingenios para las ciencias* (cap. XI de la edición de 1594) su propia versión del Sócrates sileno: «Si los atenienses hubieran sido más humildes, no se espantaran tanto de ver un hombre tan sabio como Sócrates y que no supiese hablar; del cual decían los que entendían lo mucho que sabía que sus palabras y sentencias eran como unas cajas de madera tosca y sin cepillar por defuera, pero, abiertas, había dentro en ellas dibujos y pinturas dignas de admiración».

sobre sus facciones recoge el siguiente diálogo, que no tiene desperdicio (V, 5-6):

> SÓCRATES: ¿Sabes por qué necesitamos ojos?
> CRITÓBULO: ¡Es evidente que para ver!
> SÓCRATES: Entonces mis ojos serían más bellos que los tuyos.
> CRITÓBULO: ¿Por qué?
> SÓCRATES: Porque los tuyos sólo ven lo que tienen delante, pero los míos, al estar tan salidos, también ven lo que tienen a los lados.
> CRITÓBULO: En cuanto a la nariz, ¿cuál es más hermosa, la tuya o la mía?
> SÓCRATES: Evidentemente, la mía, si es cierto que los dioses nos la han dado para oler. Tu nariz mira para la tierra, mientras que la mía está abierta para captar lo que le llega de todos los lados.
> CRITÓBULO: ¿Pero cómo puede ser una nariz tan chata más hermosa que una recta?
> SÓCRATES: Porque no estorba a los ojos a la hora de mirar todo lo que quieren; mientras que una nariz recta levanta arrogantemente un muro entre los ojos.

Las fuentes estoicas resaltan que Sócrates «tenía en toda situación un mismo rostro»[18]. Cicerón es un poco más explícito[19] y, poniendo como sorprendente testigo de sus palabras a Jantipa, la mujer de Sócrates, cuenta que estaba siempre de idéntico humor, tal como ella lo despedía al salir de casa lo saludaba al regresar. Imperturbable, pero no adusto. No era, añade Cicerón, como Marco Craso el Viejo, a quien nunca nadie vio reír en su vida; más bien era tranquilo, sereno, dulce[20].

1.3. *La pobreza de Sócrates*

La pobreza de Sócrates es uno de los lugares comunes de sus biografías, pero ¿hasta qué extremo fue pobre? La leyenda lo supone con escasos recursos, aunque no misérrimo, y con frecuencia resalta la dimensión moral de su humildad. Fray Antonio de Guevara, rizando el rizo, lo convierte en un detractor de la propiedad privada en sus *Epístolas familiares*, de 1539. Así escribe el fraile franciscano:

18. Epicteto, *Diatribas* I, 25, 31. También en III, 5, 16.
19. *Tusculanas* III, 15 y también *De officiis* I, 90.
20. Ver también Séneca, *De ira* II, 7; *Epistulae* 104, 28.

> [...] entre los altos documentos de Sócrates, uno dellos era que ningún discípulo suyo osase decir «ésta es mi tierra», ni «aquella es mi patria»; porque, según él decía, por evitar de decir «esto es mío» y «esto es tuyo», no quiso Naturaleza darnos pluma con que nos cubriésemos, ni casas a do morásemos, sino que después acá los hombres ambiciosos y cobdiciosos, la tierra, que es común a todos partieron entre sí mesmos.

Sin embargo, el mismo fray Antonio no tiene inconveniente, unas pocas páginas más adelante, en hacerlo propietario de esclavos, si bien es cierto que un propietario ejemplar:

> Ser uno poderoso de refrenar la ira, no es virtud humana, sino heroica y divina, porque no hay en el mundo más alto género de triumpho que triumphar cada uno de su coraçón proprio. Sócrates el philósopho, teniendo ya la mano empuñada para herir a su criado, deteniéndola así alçada, dixo: «Acordándome que soy philósopho y que estoy agora ayrado, no quiero darte el merescido castigo». ¡Oh exemplo muy digno por cierto de notar y mucho más y más de imitar!, del cual podernos coligir que en el tiempo que de la ira estamos enseñoreados no hemos de osar hablar y mucho menos a nadie castigar[21].

Entre los que hablan de un Sócrates muy pobre se encuentran su íntimo amigo Esquines y su íntimo enemigo Aristófanes. Algunos sugieren que en ocasiones se vio obligado a trabajar con sus propias manos, y Duris de Samos, un peripatético discípulo del meticuloso Teofrasto, añade que en su juventud padeció la esclavitud[22] y que si pudo alcanzar una posición relativamente holgada, fue gracias a su amigo Critón, que lo liberó del penoso trabajo físico y le sufragó la educación liberal que le permitió disfrutar del reconfortante sudor de la palestra[23]. Ateneo dice también que con frecuencia era visto al atardecer paseando solitario arriba y abajo delante de su casa intentando reunir algo de comida para la cena[24]. No parecen estos testimonios muy dignos de fe, pero no carecen de valor como documentos de la leyenda socrática.

Los historiadores actuales están de acuerdo en considerar a Sócrates un miembro de lo que hoy podríamos llamar la clase me-

21. Antonio de Guevara, *Epístolas familiares* I, 62.
22. Duris, fr. 78 (76 Jacoby).
23. La anécdota la transmite el filósofo del siglo III a.C. Demetrio de Bizancio. Ver Jacoby fr. 162, en DL II, 20.
24. Ateneo IV, 157e. Un poco más adelante añade este autor que Sócrates aseguraba que se diferenciaba de todos los demás en que él no vivía para comer, sino que comía para vivir (158f).

dia ilustrada. No era un jornalero, sino que tenía posesiones que le permitían mantener una vida seguramente muy sencilla, como la de la inmensa mayoría de los atenienses, pero desahogada. Suele alegarse su más que probable condición de hoplita[25], es decir, de guerrero con una categoría mayor que la del simple soldado. Algunas fuentes antiguas sugieren que había poseído un pequeño capital, formado por una casa y una renta de setenta u ochenta minas heredadas de su padre que puso en manos de su amigo Critón para conseguir los correspondientes intereses. Jenofonte[26], que tanto admiró a Sócrates, y al que le gusta mostrarse minucioso y objetivo en sus apreciaciones, reduce esta cantidad a cinco minas. En todo caso este dinero se habría ido al garete en los tiempos difíciles de la guerra del Peloponeso, pero su pérdida no lo habría afectado ni poco ni mucho. Para hacernos una idea de estas cantidades podemos acudir al mismo Jenofonte que en *Los ingresos públicos* cuenta que el sueldo diario de un marinero era de medio dracma, con lo cual debería ahorrar íntegro el rendimiento de doscientos días de trabajo para acumular el capital de una mina. Por lo tanto, cinco minas equivaldrían a mil días de trabajo. Una mina era un rescate razonable para un prisionero de guerra y treinta minas constituían una magnífica dote para una muchacha de clase media.

Los intereses de cinco minas no creo que dieran para muchas alegrías. Jenofonte parece ser de esta opinión al resaltar el testimonio del sofista Antifón que, malcarado, se dirige así a Sócrates:

> Yo creía que la filosofía hacía feliz, pero lo que tú haces, Sócrates, más parece conducir hacia lo contrario. A la vista está que no habría esclavo que quisiera ser tratado por su dueño como tú te tratas a ti mismo. Comes y bebes lo más barato, sólo dispones de un único vestido para envolverte tanto en verano como en invierno, y te pasas la vida descalzo. Lo más sorprendente es que te niegas a recibir dinero, a pesar de que no es poca la ayuda que nos prestas para vivir con mayor libertad y alegría. Si hemos de considerarte un modelo para tus discípulos, entonces bien mereces el título de maestro de miseria (*Memorabilia* I, 6).

Antifón considera que la pobreza del filósofo refuta su filosofía, porque la dignidad de la labor filosófica ha de ponerse de manifiesto de manera evidente en los frutos materiales que proporciona. Esto es para él una obviedad. Sócrates, sin embargo, parece pensar

25. Demetrio de Falero, en Plutarco *Arist.* I, 9 = Libanio, *Apol.* 19.
26. *Económico* 2, 3.

que la actividad filosófica es digna en sí misma y que por lo tanto dignifica a quien la practica por el mero hecho de practicarla y, en consecuencia, todo cuanto nos distraiga de ella nos aleja de la conquista de la dignidad. Jenofonte sabe que Antifón está expresando el sentido común de la época y que, por lo tanto, la pobreza de Sócrates es otra de las dimensiones de su atopía. Para los atenienes la miseria en modo alguno podía ser vista como una virtud. Más bien la virtud demandaría para su práctica una cierta independencia económica. La pobreza en sí misma era, de manera diáfana, un mal y no un valor moral.

No estoy seguro de que su pobreza sea signo de otra cosa que de la terquedad de Sócrates por practicar la filosofía fuera de toda medida economicista. Ver en ella algo así como un argumento probatorio sería como invertir la crítica de Antifón pero manteniendo la visión instrumental de la práctica filosófica. Esto es lo que harán los filósofos posteriores que desde actitudes ya tamizadas por los evangelios se empeñen en construir la imagen de un Sócrates cristiano.

Para concluir este apartado con una sonrisa socrática, recogeré una original glosa de José María Sbarbi y Osuna del refrán castellano que defiende que «en invierno no hay amigo como una capa». Alejado de entusiasmos de *poverello*, escribe lo siguiente en su *Florilegio o Ramillete alfabético de refranes y modismos comparativos y ponderativos de la lengua castellana* (1873):

> Cuéntase que hallándose Sócrates un invierno bastante riguroso rodeado de gran número de amigos, ninguno de éstos echó de ver que el ilustre filósofo carecía de capa con que abrigarse. Pasada la estación del frío, como quiera que otro sabio amigo suyo celebrase la dulzura de su carácter y su profundo talento, pretendiendo atribuir a esas cualidades la causa de que se viera constantemente rodeado de sus adeptos, Sócrates le contestó con cierta ironía mezclada de amargura: «Bien podrá ser así; pero desengañaos, que en invierno no hay amigo como una capa».

No he sabido encontrar precedentes para esta irónica anécdota.

1.4. *¿Sócrates ágrafo?*

Junto a la tradición mayoritaria, que hace de Sócrates un ágrafo, encontramos también algunos testimonios empeñados en afirmar lo

contrario. Entre estos últimos se encuentra el nada despreciable de Epicteto:

> ¿Cómo que Sócrates no ha escrito nada? ¿Pues quién ha escrito más que él? ¿Que cómo es eso? Como él no podía disponer siempre de alguien a quien poner a prueba o con el que ser puesto a prueba, él se ponía a prueba y se examinaba a sí mismo a propósito de un tema cualquiera de una manera adecuada. Es así como escribe un filósofo[27].

Digamos de paso que el conjunto de anécdotas transmitidas por las fuentes estoicas posee una cierta homogeneidad y originalidad, lo cual nos hace sospechar de la existencia de una tradición doxográfica propia del estoicismo que posiblemente se transmitiera de manera independiente del resto de tradiciones.

Este texto ha creado no pocos devaneos a los historiadores de la filosofía, puesto que se opone radicalmente a la tradición[28]. Algunos sospechan que está corrupto y que en realidad no debe referirse a Sócrates. Otros lo interpretan de acuerdo con una referencia de Diógenes Laercio que sostiene que «según algunos» Sócrates no había compuesto escritos, lo que permitiría entender que, según otros, sí. Sobre estos supuestos escritos un tal Menedemo de Eretria difundió la sospecha de que los diálogos que circulaban firmados por Esquines eran en su mayor parte de Sócrates (DL II, 60) y que los había recibido de Jantipa[29]. Pero, ¿por qué no aceptar que, efectivamente, Sócrates escribía cuando estaba solo, dialogando consigo mismo, aunque nunca publicara estos escritos ni tuviera intención de hacerlo[30]? Según Diógenes Laercio (II, 42), compuso al menos un poema (un peán)[31] en honor de Apolo que comenzaba con este verso: «Salve, Apolo Delio y Ártemis, hijos gloriosos...», así como una fábula esópica[32].

Detengámonos un poco en esta última cuestión. Sin duda tiene su origen en la descripción platónica de los últimos momentos de Sócra-

27. *Diatribas* II, 1, 32-22.
28. K. Döring, *Exemplum Socratis*, Steiner, Wiesbaden, 1979, p. 68.
29. G. Giannantoni, «L'Alcibiade d'Eschine et la littérature socratique sur Alcibiade», en G. Romeyer Dherbey (dir.) y J.-B. Gourinat (ed.), *Socrate et les socratiques*, Vrin, Paris, 2001, p. 289.
30. J.-B. Gourinat, «Le Socrate d'Épictète»: *Philosophie Antique* 1 (2001), p. 142.
31. Ver M. Schanz, *Hermes* 29 (1894), pp. 507-603.
32. Apuleyo, *Florida* XX: *Canit enim Empedocles carmina, Plato dialogos, Socrates hymnos, Epicharmus modos, Xenophon historias, Crates satiras.*

tes (*Fedón* 60b). Cuenta que cuando fue liberado de los grilletes que le sujetaban las piernas entumecidas, se sentó sobre su lecho para darse unas friegas y favorecer la circulación de la sangre, y dijo:

> Me parece que Esopo, si hubiera pensado en esto, habría compuesto una fábula sobre cómo la divinidad, deseando poner fin al enfrentamiento entre lo agradable y lo desagradable, los reunió a los dos, por lo que de esta manera, allá donde se presenta uno, le sucede inmediatamente el otro[33].

Esta referencia ha sido exprimida hasta sacarle todo el jugo posible. La tentación era en cierta manera inevitable porque el espacio simbólico ocupado por Sócrates es tan inmenso, que, si por una parte, se confunde con las figuras casi míticas de los siete sabios, por otra se presenta como un personaje propio de la comedia aristofanesca y de la picaresca fabulística. Y es aquí donde se encuentra con ese personaje de leyenda que es Esopo, con el que comparte el desequilibrio entre el aspecto físico y la belleza espiritual, un indudable dominio de los recursos del lenguaje y, sobre todo, una especial relación con el dios de Delfos, resaltada sagazmente por Aviano al componer la historia de la fábula. En todo caso, escribiera o no Sócrates fábulas esópicas, lo cierto es que los seguidores de Esopo, los fabulistas de todos los tiempos, le han prestado a él tanta atención que creo que podemos hablar con propiedad de una tradición de fábulas socráticas. Fedro, basándose quizás en las referencias de Jenofonte sobre la modesta casa de Sócrates[34], compuso posiblemente la primera, titulada *Sócrates y sus amigos* (III, 9):

> El título de amigo se lo damos a cualquiera, pero el de amigo fiel, a muy pocos. Estando Sócrates levantando una pequeña casa para sí mismo (no rechazaría la muerte de este hombre si viniera acompañada de su fama, ni me importaría ser, como él, víctima de la envidia si después mi memoria fuera reivindicada), alguien del pueblo, en el transcurso de una conversación habitual en estos casos, le preguntó:

33. Veamos la versión de Montaigne (*Ensayos* XIII): «Cuando Sócrates, luego que le hubieron descargado de los hierros que le atormentaban experimentó el regalo de la picazón que su pesantez había ocasionado en sus tobillos, regocijose al reflexionar en la estrecha alianza del dolor y el placer, y al ver cómo están asociados con necesario enlace, de tal suerte que sucesivamente se siguen y engendran el uno al otro, pensando que el buen Esopo debiera haberlo reparado para idear con ello una hermosa fábula».

34. *Económico* II, 3.

—¡Vaya casa tan pequeña para un hombre tan notable!
Sócrates le respondió:
—¡Me consideraría afortunado si pudiera llenarla de amigos fieles!

A partir de Fedro la estrechez de la casa de Sócrates se hizo famosa. Pero Eliano recoge en su *Varia historia* (IV, 11) una anécdota que también tiene algo de fábula en la cual Diógenes el Cínico acusa a Sócrates de ser demasiado delicado al tener casa, cama e incluso —aunque sólo fuera de vez en cuando— llevar calzado.

En el conocido como *Apéndice de Perotti* damos con otra fábula de Fedro que lleva por título *Sócrates y el siervo insolente*:

> Cierta vez un esclavo insolente estaba insultando a Sócrates en su propia cara. Este esclavo había seducido a la mujer de su amo. Sócrates sabía que este hecho era conocido por todos los presentes, y dijo: Estás satisfecho contigo, porque agradas a quien no debes; pero no quedarás impune, porque no agradas a quien debes.

En la literatura filosófica musulmana, en la que abundan las referencias a los escritos socráticos, hallamos también muchos otros ejemplos de este tipo[35], así como entre los grandes fabulistas del Barroco.

Jean de La Fontaine (1621-1695) publicó en 1668, con el título de *Fables choisies*, una colección de 26 fábulas en seis libros, que conocieron un inmenso éxito. En el «Prefacio» de la segunda edición escribió, siguiendo a Aviano, que «apenas las fábulas que se atribuyen a Esopo vieron la luz, Sócrates se dispuso a adornarlas con los encantos de las Musas». Añade que muchos personajes de la Antigüedad lo tuvieron por escritor de fábulas y que los fabulistas lo eligieron como padre de su arte por ser el mortal que había estado más próximo a los dioses y porque *toute la vie de Socrate n'a pas été sérieuse*. La fábula 17 del libro IV, titulada *Parole de*

35. I. Alon, *Socrates Arabus*, cit. Alon traduce un manuscrito de origen siriocristiano que recoge una carta, a todas luces ficticia, de Sócrates a Platón (Santa Sofía 2456, fol. 76v4-80r11) en la que leemos: «He sido informado por tu discípulo Qustanum (?), que cuando el alma de tu hijo Apharifatun (?) fue trasladada de la cárcel de la corrupción a la morada de paz y alojamiento de la vida, manifestaste tanta angustia que te semejabas a los locos cuyos corazones carecen de inteligencia para plantearse ciertas cuestiones. Me dijo también que tú cediste al llanto y al luto y que ignoraste los consejos de los sabios concernientes a aquellos que están afligidos por la partida del alma de alguien querido». Entre los filósofos musulmanes que citan obras escritas por Sócrates se encuentran Ibn al-Qifti, Ibn Abi Usaibi'ah e Ibn al-Nadim.

Socrate, es una variación de la fábula de Fedro *Sócrates y sus amigos*[36].

Si esta tradición no ha conseguido hacer olvidar al Sócrates ágrafo ha sido debido a que también en este caso se ha resaltado el aspecto moral de su agrafía. El Sócrates ágrafo, que es el que desconfía en el *Fedro* del poder del texto escrito, no es que no sepa leer, es que prefiere hacerlo directamente en las almas de sus interlocutores. De ahí la relevancia del vocabulario de la mirada en los textos socráticos. En el conocido como *Libro de los bocados de oro*, redactado hacia 1250 a partir de una obra previa de Ibn Fâtik, que, a su vez, recoge textos de Diógenes Laercio y diversas sentencias apócrifas, se cuenta:

> [Sócrates] dezia que porque la sapiencia es cosa limpia y santa no nos conviene de la facer sino en las almas vivas, et no en los pellejos de los animales muertos. Et por esso no fizo libro ninguno ni lo que mostraba a sus discípulos no gelo mostraba por libro, sino por palabra solamente. Esto aprendiera de su maestro Timeus, que le dixo quando era moço: ¿Por qué no me dexas meter en libro lo que oyo de ti de sapiencia? E díxole: ¿Cómo quieres mucho los pellejos de las bestias muertas y aborreces los pensamientos vivos?

Para saber leer en las almas vivas Sócrates (DL II, 33) animaba a los jóvenes que le acompañaban a contemplarse en un espejo, a fin de que, si se veían bellos, se hiciesen dignos de tal belleza, si feos, intentasen compensar con el incremento de su virtud las carencias de su físico. Obligaba también a los borrachos a contemplar su rostro deformado en un espejo (DL II, 39). Este símbolo del espejo socrático es recogido y recargado de nuevos sentidos por los neoplatónicos[37] y por los renacentistas[38].

En el Renacimiento tanto en Italia como en España abundaron imágenes en las que se mostraba a Sócrates ofreciéndole un espejo a un discípulo. Según Erasmo, Sócrates recomendaba a los jóvenes «que se mirasen muchas veces al espejo, y el que fuese hermoso y gentil hombre se guardase de hacer cosa que fuese contra su buen

36. La Fontaine se basará también en Sócrates al componer sus *Amours de Psyché et de Cupidon* (1669), que es, de hecho, una gran fábula. Aunque la fuente de la historia es, ciertamente, Apuleyo, se inspira en el Sócrates de Platón para construir la figura de un viejo filósofo que dialoga con Psique, así como para confeccionar diferentes escenas.

37. Ver, por ejemplo, Apuleyo, *Apología* XIII-XV.

38. S. Melchior-Bonnet, *Historia del espejo*, Herder, Barcelona, 1996.

parecer, y si fuese feo, trabajase por recompensar la falta que tuviese en su cuerpo con las dotes y gracias del ingenio y honestidad de costumbres»[39].

1.5. *Sócrates guerrero*

Platón nos ha transmitido la imagen de un Sócrates valiente, que no teme el peligro, es insensible a la fatiga, al frío y al calor; domina a la perfección tanto las estrategias del ataque como las de la retirada y está siempre dispuesto a ayudar a quienes lo acompañan. Son, sin duda, las virtudes del soldado ejemplar. Laques, en el diálogo homónimo de Platón, proclama que si el resto de atenienses tuviese la misma actitud que Sócrates en el frente de batalla, Atenas no hubiera conocido la derrota[40]. En algunos pasajes Platón nos muestra, y yo creo que lo hace de manera bien consciente, la imagen de un filósofo guerrero y como tal lo presenta ante sus jueces[41]:

> Cuando los mandos que vosotros elegisteis me ordenaron estar en Potidea[42], en Anfípolis[43] y en Delion[44], permanecí donde ellos me mandaron, como cualquier otro, arriesgando mi vida (*Apología* 28e).

Y el Alcibíades del *Banquete* (119d ss.) confiesa:

> En los momentos difíciles era, sin duda, no sólo superior a mí, sino a todos los demás. Cuando estábamos escasos de alimentos, nadie resistía más que él y cuando había abundancia, nadie les sacaba más partido, sobre todo a la bebida.

39. En Francisco Tamara, *Apotegmas de sabiduría antigua*, Amberes, 1549. Reed., Erasmo de Rotterdam, *Apotegmas...*, Edhasa, Barcelona, 1998, pp. 48-49.
40. *Laques* 181b.
41. C. Larochelle, *Socrate sage et guerrier*, cit.
42. La guerra entre Atenas y Potidea desembocó en una larga batalla y en la derrota de la última en el 429. Ver también *Cármides* 152a-d y *Banquete* 219e ss. Sócrates tendría entonces 37 años.
43. El enfrentamiento entre atenienses y espartanos en la ciudad tracia de Anfípolis, rica en minas y en excelente madera para la construcción naval, tuvo lugar el 422. Ver Tucídides I, 102-108; V, 2; 9-10. Sócrates tendría 47 años, edad que ya parece avanzada para que fuera elegido para formar parte de un cuerpo expedicionario.
44. En el 424. Ver Tucídides IV, 67-101. Ver también Platón, *Banquete* 22c, *Laques* 181b y Jenofonte *Memorabilia* III, 5-4. No se trata de una ciudad, sino del templo de Apolo Delio en la Lebadea. En esta batalla los atenienses perdieron unos tres mil combatientes.

Añade que soportaba con idéntica fortaleza los rigores del invierno que los del verano y cuando era preciso dar muestras de valor, las daba con creces:

> Cuando tuvo lugar la batalla de Potidea, con motivo de la cual los generales me condecoraron por mi valor, el único entre todos que acudió en mi ayuda fue este hombre, que no me quiso abandonar cuando yo estaba herido, salvándome a mí junto a mis armas [...]. Cuando el ejército se retiraba huyendo de Delio la conducta de Sócrates también fue admirable. Ocurrió que yo me encontraba a su lado a caballo, mientras que él sólo llevaba sus armas. Retrocedía junto a Laques y todos se estaban dispersando. Yo los animaba a tener confianza, jurándoles que no los abandonaría. Era digno de ver —y yo podía hacerlo bien por ir a caballo— su estado de ánimo, muy superior al de Laques. Tenía la impresión de que andaba, Aristófanes —y cito un verso tuyo—, pavoneándose y mirando con ambos ojos de soslayo[45], observando tranquilamente tanto a los suyos como a los enemigos; era evidente para todos que si alguien se atrevía a atacarlo él se defendería enérgicamente. Por este motivo tanto él como Laques se retiraban seguros.

Sobre la ejercitación de Sócrates en la resistencia del cuerpo insiste también Aulio Gelio (II, 1) recogiendo, entre otros, los testimonios de Favorino y Diógenes Laercio (II, 5, 9)[46]. Y Plutarco, que ya en el *Contra Colotes*[47] resalta la ejemplaridad de la conducta de Sócrates en Delio, Potidea y Atenas durante la tiranía de los Treinta, se explaya en su obra sobre el *daímon* socrático[48] confesando que «sus decisiones tenían siempre una fuerza tal y una convicción que sólo podían derivarse de unos principios y un juicio firmes y sólidos», de manera que en las situaciones más difíciles, como cuando en el fragor de un combate todos perdían el norte, él se mantenía firme como una roca.

Pero también sobre el valor de Sócrates encontramos la versión opuesta. Nos la proporciona Ateneo en su *Deipnosophístes*[49]. Co-

45. Aristófanes, *Las nubes* 362.
46. Ver también Séneca, *Sobre la felicidad* 25.
47. *Moralia* 1117e.
48. *El daímon de Sócrates* 11.
49. Seguiremos básicamente la magnífica traducción de Lucía Rodríguez-Noriega en Ateneo, *Banquete de los eruditos*, III-V, V 215c-216d, Gredos, Madrid, pp. 351-353. Este autor, a veces llamado, no sin cierta justicia, *Græcorum Plinius*, nació hacia el 170 d.C. en la ciudad egipcia de Naucratis, pero vivió casi toda su vida en Roma,

mienza poniendo en duda la capacidad de los filósofos para sobresalir en cuestiones militares y concluye que «lo mismo que nadie podría hacer una lanza de ajedrea, tampoco de Sócrates un soldado irreprochable». Ateneo niega la participación de Sócrates en las campañas de Potidea, Anfípolis y Delio con palabras que merece la pena recoger íntegras:

> Aunque no lo cuenta ningún historiador, el mismo Platón asegura que aquél obtuvo incluso una condecoración, cuando todos los atenienses huyeron, y muchos además fueron muertos. Pero todo esto es mentira. En efecto, la expedición contra Anfípolis tuvo lugar durante el arcontado de Alceo, y estaba compuesta por hombres escogidos, con Cleón a la cabeza, según cuenta Tucídides [V, 2]. Así que Sócrates tuvo que ser por fuerza uno de esos hombres escogidos, él que no tenía nada salvo un manto raído y un bastón. ¿Qué historiador o poeta lo cuenta? [...] ¿Y cuándo tomó parte en la campaña contra Potidea, como asegura Platón en el *Cármides* [153b], afirmando incluso que en esa ocasión cedió el premio del valor a Alcibíades[50]? Eso no lo mencionan ni Tucídides ni tampoco Isócrates en *Sobre la yunta*. [...]. Sin embargo Platón, no contento con este relato de prodigios, aduce además la batalla de Delio, o, más bien, una hazaña inventada. Pues si Sócrates hubiese tomado parte también en la conquista de Delio, de acuerdo con el relato de Heródico, el discípulo de Crates, en su *Contra el filosocrático*, habría huido vergonzosamente con la mayoría, pues Pagondas había enviado en secreto alrededor de la colina dos cuerpos de caballería[51]. Entonces, una parte de los atenienses huyó hacia Delio, otros hacia el mar, otros hacia Oropo, y otros al monte Parnes. Los beocios los perseguían y les iban dando muerte, sobre todo la caballería, tanto la suya como la de los locros. Así que, en un momento en que tal confusión y miedo se había apoderado de los atenienses, ¿fue Sócrates el único que, pavoneándose y mirando con ambos ojos de soslayo[52], se mantuvo en su puesto, conteniendo a la caballería de beocios y locros? ¡Y tan gran hazaña no la menciona ni Tucídides, ni ningún otro historiador ni poeta! [...]. Antístenes, el discípulo de Sócrates, cuenta también lo mismo que Platón sobre la condecoración. Pero no es auténtico este relato. Pues este cínico

donde escribió esta obra a finales del siglo II teniendo como referencia principal el *Banquete* de Platón y el de Jenofonte. La *editio princeps* es de 1524. Ver B. Baldwin, «Athenaeus and his work», en *Studies in Greek and Roman History and Literature*, Amsterdam, 1985, pp. 417-438.

50. *Banquete* 220e.
51. Tucídides IV, 96.
52. Aristófanes, *Las nubes* 362.

> condesciende igualmente mucho con Sócrates. De manera que no deben hacerles caso a ninguno de los dos quienes tienen como punto de mira a Tucídides.

Estas palabras no son las de un amargado enemigo de Sócrates, sino las de un fino observador de los testimonios disponibles sobre su vida. Por eso, al contraponer el testimonio de Platón al de los historiadores, siembra una inquietante duda sobre Sócrates. Por esta brecha crítica introducirán los historiadores modernos sus sospechas sobre la historicidad del Sócrates platónico.

1.6. *La peculiar ironía socrática*

Posiblemente la más antigua ocurrencia documental del término *eirôn* no sea anterior a *Las nubes* de Aristófanes, donde ya designa una práctica propia del socratismo[53]. No hay que descartar por lo tanto que esta palabra viera la luz en el círculo de Sócrates o en relación con él. Generalmente se da por supuesto que la ironía socrática es un sutil arte del disimulo que debe ser interpretado en clave filosófica puesto que estaría al servicio de la verdad. Sin embargo en la Antigüedad existió la sospecha de que tenía más que ver con la soberbia intelectual que con la humildad de la docta ignorancia. Había un proverbio según el cual *Los discursos de Sócrates se parecen a los cuadros del pintor Pausón*. Para comprender la analogía conviene saber que cuando un cliente le pidió a Pausón que le pintara un caballo rodando por tierra, él lo presentó corriendo y se defendió de las objeciones del cliente alegando que si le daba la vuelta al cuadro vería al caballo «patas arriba». Con esta misma ambigüedad —se decía— construye sus discursos Sócrates. Hace falta darles la vuelta para descubrir su verdadero sentido[54]. Pero entonces, ¿la ironía es el arte de enmascarar la verdad con simulacros? ¿Es que no está ya de por sí suficientemente enmascarada? ¿Con qué propósito actuaba de esta manera Sócrates? La única respuesta evidente es que Sócrates ironizaba con un más que sobrado desparpajo, cosa que ya le hacía dudar a Quintiliano.

53. M. Narcy, «Qu'est-ce que l'ironie socratique?»: *Le Journal Internet de la Société Platonicienne Internationale* 1 (2001).
54. Eliano, *Varia historia* XIV, 15.

Un testimonio muy poco conocido, encontrado recientemente en un papiro de Herculano[55], obra del epicúreo Filodemo y que parece haber sido recogido de una carta de Aristón de Quíos, nos advierte de la necesidad de mantenernos alerta con respecto a la ironía socrática. Aristón y Filodemo, tras estudiar el conjunto de los diálogos socráticos (hemos de suponer que el número de los que tenían a su alcance era muy superior al nuestro) y analizar los procedimientos dialécticos utilizados en los mismos[56], concluyeron que la modestia de Sócrates no es sino soberbia enmascarada, una estrategia de la cual ni el interlocutor ni el lector deben tener plena conciencia porque, de ser así, su eficacia sería inmediatamente neutralizada[57].

Trasímaco[58], Calicles[59] o Protágoras le piden reiteradamente a Sócrates que no formule preguntas con mala fe (167d-e)[60]. ¿Cómo es que los sofistas exhortan al dialéctico a razonar con seriedad y a no hacer trampas[61]? ¿Podemos asegurar que las sospechas de todos ellos, que ven en Sócrates un dialéctico tendencioso[62] y un hábil tergiversador[63], carezcan por completo de fundamento? ¿O es que el lector de Platón es más sagaz que los interlocutores históricos de Sócrates?

El *Gorgias* es un diálogo que debe ser estudiado con toda seriedad, aunque sólo sea por el hecho de que el sofista que dibuja Platón poco tiene que ver con el Gorgias histórico, al menos tal como lo conocemos a través de los fragmentos conservados[64]. El Gorgias histórico no habría aceptado algunas de las distinciones que se ve obligado a asumir y, desde luego, se habría resistido mucho más enérgicamente ante las sucesivas trampas retóricas que

55. PHerc 1008, cols. XXI-XXIII. Ha sido estudiado por E. Acosta Méndez y A. Angeli en su *Testimonianze su Socrate*, Napoli, 1991. No ha sido recogido por Giannantoni. Ver, sobre esta cuestión, L. Rossetti, «Sulle tracce della letteratura socrática antica»: *Giornale Italiano di Filología* 45 (1993), pp. 263-274.

56. Filodemo parece tener presente la *Aspasia* de Esquines.

57. L. Rossetti, «La rhétorique de Socrate», en G. Romeyer Dherbey (dir.) y J.-B. Gourinat (ed.), *Socrate et les socratiques*, cit., p. 167.

58. *República* 337a.

59. *Gorgias* 489d.

60 . Ver también *República* 335c.

61. F. M. Cornford, *Teoría platónica del conocimiento*, Paidós, Barcelona, 1982, p. 74.

62. I. M. Crombie, *Análisis de las doctrinas de Platón*, Alianza, Madrid, 1979, p. 248.

63. W. Jaeger, *Paideia*, FCE, México, 1967, p. 501.

64. T. Buchheim (ed.), Gorgias von Leontinoi, *Reden, Fragmente und Testimonien*, Felix, Meiner, Hamburg, 1989; G. B. Kerferd y H. Flashar, «Die Sophistik», en H. Flashar, *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, Basel, 1998, pp. 44-53.

le tiende Sócrates[65]. Según una anécdota transmitida por Ateneo, tras la lectura de este diálogo, Gorgias habría exclamado: «¡Qué burlón es Platón!»[66]. Y es que el Sócrates de Platón es más retórico que lo que pudo haber sido el Gorgias histórico[67]. Barbara Cassin[68], retomando una tesis de Schiappa[69], sospecha que fue Platón quien acuñó el término «retórica» y muy probablemente lo hizo por primera vez en las páginas de este diálogo. Pero lo presenta de tal forma que el lector no pueda imaginarse que se encuentra con una invención platónica (448c-d). Si observamos con imparcialidad lo que sabe hacer Sócrates con las palabras, resulta diáfano que domina a la perfección las artes de los sofistas[70]. El *Gorgias*, como la *República* o cualquier otro diálogo platónico, son elaboradísimos festines del lenguaje en los que, en todo caso, la hostilidad hacia la retórica forma parte del menú[71], y en el *Fedro* se llega a esbozar el programa de una retórica filosófica[72].

No nos apresuremos, pues, a salir en defensa del vehemente Sócrates. Una anécdota repetida mil veces por todos los epígonos de Diógenes Laercio cuenta que los interlocutores de Sócrates acababan a veces tan fuera de sus casillas que terminaban defendiéndose a puñetazo limpio, porque en las plumas de la ironía socrática no veían sino las alas de su insolencia[73]. Incluso Alcibíades, en el *Banquete* (216e, 218d), le dirige el reproche de soberbio. Y, por si fuera poco, idéntica crítica encontramos en el supuestamente rigu-

65. Ver F. Renaud, «La rhétorique socratico-platonicienne dans le *Gorgias* (447a-461b)»: *Philosophie Antique* 1 (2001), pp. 65-86.

66. Ateneo XI, 505d-e; ver P. Angeli y A. Veneri, «Il Gorgia di Platone nel giudizio di Gorgia e l'aureo Gorgia nel giudizio di Platone (*Athen.* XI, 505d-e)»: *Quaderni urbinati di cultura clasica* 36 (1981), pp. 149-160.

67. B. Vickers, *In defense of rhetoric*, Clarendon, Oxford, 1988, pp. 114-115.

68. B. Cassin, *L'effet sophistique*, Gallimard, Paris, 1995.

69. E. Schiappa, «Did Plato coin rhêtoriké?»: *American Journal of Philology* 111 (1990), pp. 457-470; y «Rhêtoriké: what's in a name?»: *The Quarterly Journal of Speech* 78 (1992), pp. 1-15.

70. Ver B. Vickers, *In defense of rhetoric*, cit., o J. Beversluis, *Cross-examining Socrates*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000. Ambos son deudores del importante comentario del *Gorgias* de Terence Irwin, *Plato. Gorgias*, Oxford, 1979.

71. Ver S. Halliwell, «Philosophy and rhetoric», en I. Worthington (ed.), *Persuasion: Greek rhetoric in action*, Routledge, London/New York, 1994, pp. 222-243.

72. T. A. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1985; L. Rossetti, «The rhetoric of Socrate»: *Philosophy and Rhetoric* 22 (1989), pp. 225-238; R. Wardy, *The birth of rhetoric. Gorgias, Plato and their successors*, Routledge, London/New York, 1996.

73. Ver por ejemplo DL II, 21.

roso testimonio de Aristóteles[74]. Los irónicos —defiende— son principalmente aquellos que, como Sócrates, rechazan aceptar las ideas admitidas. Basta pensar en el inicio del *Menón*, donde Sócrates declara ignorar qué es la virtud, en el *Hipias mayor*, donde confiesa su desconocimiento de lo bello, o en el *Gorgias*, donde rechaza admitir que un tirano pueda ser feliz, para comprender la intención de Aristóteles. La ironía, en todo caso, no sería la manifestación de ninguna modestia intelectual, sino de una soberbia muy próxima a la insolencia.

De Aristófanes a Teofrasto, pasando por Aristóteles, encontramos la misma hostilidad hacia la ironía, comprendida como desprecio de las ideas recibidas, de los valores establecidos y de los usos convenidos. Aristóteles recuerda que «Sócrates interrogaba, pero no respondía, pues reconocía no saber»[75], pero lo hacía, sorprendentemente, de manera obstinada y con estrategias sutiles y perfectamente desarrolladas. Deberíamos tomarnos en serio la perplejidad de Trasímaco cuando pone en duda que posea algún saber agazapado detrás de su ironía. Lo reconozcan o no los historiadores beatos, Sócrates es, a los ojos de muchos de sus conciudadanos, un excéntrico que no respeta las convenciones del diálogo entre ciudadanos educados.

Demóstenes emplea el término *eirôneia* en uno de sus discursos para reprochar a los atenienses que *eludan* sus obligaciones fiscales o militares en la lucha contra Filipo de Macedonia[76]. A mi modo de ver, los atenienses veían también la ironía socrática como una *elusión* de responsabilidades, porque su impertinente preguntar destruía sin construir nada sobre las ruinas que iba dejando su interrogación. Esto era algo tan nuevo como antipolítico. De ahí que sospechemos que Aristófanes pueda tener razón al emplear el término *eirôn* como una especie de marca de fábrica del socratismo[77].

A veces la ironía socrática se confunde con la estricta mala leche. Es lo que ocurre en el *Laques*, un diálogo que supuestamente trata del valor, o al menos eso fue lo que supusieron los filósofos alejandrinos que lo subtitularon. Pero en este texto el único que parece tener claro en qué consiste el valor es el general más timorato de Atenas. Algo semejante sucede en el *Protágoras* (315c) cuando

74. *Ética a Nicómaco* 1127a 31-32 y 1127b 22-26.
75. *Refutaciones sofísticas* 34, 183b 7-8.
76. *Filípicas* I, 7.
77. *Las nubes* 449.

Sócrates se refiere a Pródico con el nombre de Tántalo. Si, como dice el refrán castellano, por la boca muere el pez, Sócrates no le ha podido dar a Pródico, a quien en otros diálogos reconoce irónicamente como su maestro, peor suerte. Podemos citar otros muchos ejemplos. El *Menexeno* es un diálogo tan ácido que roza lo corrosivo. El *Eutidemo* es tan divertido que poco tiene que envidiar a una comedia.

Incluso en el grave *Fedón* (59b) hay espacio para la ironía. Dejando de lado la enigmática expresión «Platón, según creo, estaba enfermo», hay ironía, y de grueso calibre, en la despedida de Jantipa. A Sócrates le acaban de quitar los grillos y mientras se frota las piernas comenta el gran placer que experimenta al volver a sentir la sangre fluyendo por sus venas. Mientras tanto Jantipa comienza a lamentarse, porque intuye que ya no volverá a encontrarse a solas con su marido. Sócrates, sin sutilezas, ordena que se la lleven a casa. Precisamente cuando la mujer se retira, dando gritos y golpeándose el rostro, Sócrates hace el comentario anterior sobre el placer que siente en las piernas. Encontramos otro rasgo casi de humor negro en este diálogo cuando Critón recuerda a Sócrates que el hombre encargado de suministrar el veneno le ha aconsejado que hable lo menos posible, pues cuanto más se acalore, más tiempo tardará en hacerle efecto y se verá obligado a aumentar la dosis. La respuesta de Sócrates no admite dudas: «¡Mándalo a paseo! ¡Y que ponga las dosis que haga falta!».

No solamente resulta llamativo que uno de los padres de la filosofía sea un irónico. También da que pensar que Platón, que se considera a sí mismo el gran difusor del socratismo, parezca elegir como portavoz de su pensamiento a su irónico maestro. Ésta es la gran ironía platónica. De esta manera el legado común de Sócrates y Platón no puede ser más desconcertante, ya que no acabamos de saber ni quién habla por boca de quién ni cuándo hablan en serio o en broma.

II

SÓCRATES Y SUS MUJERES

Si hacemos caso de las informaciones de Platón y Jenofonte, parece claro que cuando Sócrates andaba fisgoneando como un hurón por las calles de Atenas buscaba sobre todo la compañía de la juventud masculina. Pero esto no significa que desdeñara el trato ni con personas mayores ni con mujeres. El círculo de sus relaciones femeninas iba bastante más allá de los límites de su domicilio conyugal e incluía a algunas de las más notables mujeres de Atenas. Si en unas valoraba la sabiduría, en otras parece que disfrutaba sobre todo con su liviandad. Muy pocas veces se recuerda que en el momento más grave de su apología, cuando se dirige exclusivamente a los que han votado a su favor, entre los argumentos que utiliza para defender que no teme a la muerte se encuentra el de la posibilidad de seguir discutiendo en el más allá con hombres y mujeres[1].

2.1. *Teodota y Calixto*

Comencemos por la escultural Teodota, prostituta de lujo. Es Jenofonte, siempre tan meticuloso, quien se presenta como testigo de su relación con Sócrates. Pero parece que también se trataba de ella en uno de los diálogos de Esquines titulado *Aspasia*. Estos testimonios, sin embargo, han despertado un entusiasmo muy escaso entre los eruditos modernos del socratismo, posiblemente porque ponen en

1. *Apología* 41b.

cuestión la moralina y el diabetismo intelectual de no pocos de ellos. Incluso el riguroso Zeller, en otros tantos temas avezado, pecó aquí no sé si de ingenuidad o de beatería, pues entendió que Sócrates se movía en este caso exclusivamente por puro interés científico.

A decir verdad, el relato de Jenofonte parece un poco forzado, como si el autor se sintiese incómodo revelando unos encuentros que, por cierto, no tenían nada de fortuitos. Sócrates visitaba a Teodota con cierta asiduidad mientras posaba desnuda, pues con frecuencia acudían pintores a su casa para recoger con sus pinceles lo que las palabras eran incapaces de expresar[2] y ella se complacía desvelándoles los misterios de su cuerpo. Según Jenofonte, a esta hermosísima mujer le gustaba acompañar a quienes podían persuadirla para ello. «Bueno sería ir a verla —dijo Sócrates—, pues de oídas es imposible conocer a quien no puede ser descrita con palabras.»

Sócrates encontró a Teodota posando y de esta manera pudo contemplarla a su antojo mientras el artista andaba enfaenado en las sutilezas de su carne:

> ¿Qué os parece? —preguntó a sus compañeros delante de la mujer desnuda—. ¿Somos nosotros quienes debemos estar agradecidos por esta exhibición o es ella la afortunada? Nosotros saldremos de aquí contando lo que hemos visto y gracias a ello contribuiremos a acrecentar su fama. Y sin embargo todo lo que hemos hecho ha sido quedarnos pasmados, sin tocar lo que tanto admiramos, y nos iremos de aquí desazonados y sin dejar de pensar en cuanto hemos visto.

No cuesta demasiado imaginarse el juego cómplice de miradas que se intercambiarían los presentes. Teodota seguramente intentaría mantenerse impasible para situarse un poco fuera del alcance de los dardos socráticos. Pero tal cosa no va a ser posible, porque inmediatamente será interpelada por el filósofo:

> Amiga mía, no es posible hacer una buena caza si no se llevan las artes adecuadas. Se necesita, por ejemplo, un perro que sepa dirigir las presas hacia las redes. Y tú ya debes tener tus redes preparadas, en primer lugar, tu cuerpo y, después, tu alma. Tu cuerpo es el que atrae, pero tu alma retiene al agradar y trata de la manera adecuada a quienes se te acercan. Al apesadumbrado lo tratarás de una manera, y al lascivo, de otra; al que está enfermo, lo atenderás delicadamente; al generoso, con sutileza; y a quien se cuide de ti, con generosi-

2. *Memorabilia* XIII, 574f.

dad. Porque no te bastará nunca con amar con ternura, también necesitarás de la inteligencia.

Teodota —decían— acabó siendo la amante de Alcibíades[3] y la única persona que no le mercadeó su lealtad, a pesar de su azarosa vida en común. Cuando lo asesinaron, en Frigia, sólo ella lo acompañó en las honras fúnebres.

El triste fin de Alcibíades llegó a través de Plutarco hasta Fernando de Rojas, el autor de *La Celestina*, que lo aprovechó para dar color al anhelo de Calixto por su amada:

> En sueños la veo tantas noches, que temo me acontezca como a Alcibíades [...] que soñó que se veya embuelto en el manto de su amiga e otro día matáronle, e no houo quien le alçasse de la calle ni cubriesse, sino ella con su manto [...]; pero en vida o en muerte, alegre me sería vestir su vestidura[4].

Eliano afirma en *Varia historia* (XIII, 3) que Sócrates además de con Teodota, se encontraba con una tal Calixto:

> —Hijo de Sofronisco —le dijo ésta—, ¿eres consciente de que yo soy más poderosa que tú? Pues tú no podrías hechizar a ninguno de mis amantes, mientras que si yo me lo propusiera, hechizaría a todos tus discípulos.
> —Eso es muy posible —respondió Sócrates—, tú conduces a los hombres por un camino de pendiente muy dulce, mientras que yo los fuerzo a seguir un rudo sendero, escarpado y agreste que conduce a la virtud.

2.2. *Aspasia*

De Aspasia dice la mayoría que nació en Mileto y que su padre se llamaba Axioco. Otros sitúan su nacimiento en remotos lugares y Eliano la hace natural de Focea e hija de un tal Hermótimo, añadiendo que su nacimiento costó la vida de su madre[5]. Privada de los cuidados maternos, fue educada por un padre severo que, aunque pobre, no dejó de fomentar el desarrollo de su virtud. A lo largo de su infancia

3. Para Plutarco, *Alcib*. 39, el nombre de esta mujer fue Timandra.
4. Fernando de Rojas, *La Celestina* VI. La primera edición de esta obra es de 1499. La anécdota parece tomada de Petrarca (*Rerum memorandum libri. Petrarchae Opera*, Basilea, t. I, p. 532).
5. *Varia historia* I, XII.

Aspasia tuvo un sueño recurrente en el que le profetizaban un cambio de fortuna y su unión con un hombre ilustre y virtuoso. La verdad es que no tardaron en formarse las más diversas leyendas en torno a esta fulgurante mujer. Una de ellas contaba que de niña fue reducida a la condición de esclava y que vivió en Mileto en un prostíbulo recibiendo el nombre de Mirto. Tras llegar al Ática, fue llamada Aspasia por el hecho de que acogía a todos. Efectivamente, *aspasia* significa en griego acogedora. Pericles la liberó ofreciéndole no sólo el amparo de su casa, lo cual podía ser escandaloso pero no exótico, sino también su amor, y esto resultaba casi estrafalario. Fue al mismo tiempo su discípulo, su amante y el padre de su hijo.

Platón parece sugerir que sin su ayuda Pericles no hubiera brillado con tanta intensidad en el fulgurante firmamento ateniense. Quizás por ello Aspasia se ganó tantas enemistades entre sus adversarios políticos[6]. Le dirigieron todo tipo de invectivas, como aquellas puyas crueles que la calificaban de «la puta más famosa de Atenas»[7], de «puta de Megara»[8], de «concubina con cara de perra»[9], de «alcahueta»[10], o la acusaban de haber inundado Grecia de prostitutas importadas del extranjero[11]. Algunos añadían la hiperbólica ocurrencia de que a consecuencia del rapto de dos de sus mujeres por unos de Megara y de la inmediata reacción de Pericles había estallado la guerra del Peloponeso[12].

Una mujer así no podía dejar indiferente a Sócrates, siempre en busca de personas sagaces. Más de una vez acudió a sus tertulias acompañado de sus discípulos[13]. Ha habido quien ha igualado su influjo en Sócrates al de Diotima de Mantinea[14], y quien ha encontrado motivos para la suspicacia:

> Y con qué fiero poder encendió Cipris colérica a Sócrates, a quien Apolo había declarado el más sabio entre los hombres. Sí, aunque su

6. Escolio a Platón, *Menexeno* 235e.
7. Su retrato más completo se encuentra en el capítulo XXIV de la *Vida de Pericles* de Plutarco. Una probable imagen de Aspasia se halla en la sala de las Musas del Vaticano. Ver también N. Loraux, «Aspasia, la straniera, l'intellettuale», en N. Loraux (ed.), *La Grecia al femminile*, Laterza, Bari/Roma, pp. 127, 153.
8. Heráclides Póntico, en Ateneo XII, 533.
9. Cratino, fr. 240-241 K.
10. Jenofonte, *Memorabilia* II, 6, 36.
11. Ateneo V, 219c-f. Traducción de L. Rodríguez-Noriega, cit., pp. 360-361.
12. Aristófanes, *Acarnienses* 523-539. Ateneo XII, *Sobre las mujeres*.
13. Plutarco, *Pericles* 242.
14. Máximo de Tiro, *Disertación* XVIII, 4.

alma fuera profunda, tenía que vérselas con ardorosos dolores cuando visitaba la casa de Aspasia; y no pudo encontrar remedio alguno, a pesar de haber descubierto los principales caminos de la lógica[15].

Luciano[16] recoge una antigua referencia que insinuaba que Sócrates buscaba en casa de Aspasia la alcahuetería y la compañía de sus «flautistas»[17], y le añade lo siguiente:

> Era previsible que el famoso Sócrates mostrara un alto interés por la danza, si se acepta que no tenía ningún reparo en aprender también lo insignificante, ya que incluso asistía a las escuelas de las flautistas y no consideraba indigno de aprender algo noble de una mujer hetera, Aspasia.

Parece que fue entre los primeros cínicos donde surgió la sin duda calumniosa sospecha de que la milesia daba consejos a Sócrates para atrapar a Alcibíades en sus redes, con tan escaso éxito, por cierto, que tendrá que consolarlo también en el momento del fracaso:

> ¿Por qué estás bañado en lágrimas, querido Sócrates? ¿Es que te zarandea, como un huracán, el deseo que reside en tu pecho, quebrantado por el semblante del muchacho invencible? Yo te prometí que lo dejaría domado para ti[18].

Alcifrón[19] resumió todas estas maledicencias poniendo en boca de una prostituta las siguientes palabras:

> Nosotras, las putas, no somos peores que los sofistas a la hora de educar a los jóvenes; fíjate en lo que Aspasia consiguió hacer con Pericles y compáralo con lo que Sócrates, el sofista, pudo hacer con su discípulo Critias.

Es decir, para Alcifrón, Sócrates es la Aspasia de Critias, el cabecilla del gobierno despótico de los Treinta Tiranos; pero mientras la auténtica Aspasia era el apoyo del líder de la democracia ateniense, esa falsa Aspasia que habría sido Sócrates sólo educaba a tiranos. Plutarco[20], tras insinuar que Pericles declaró la guerra a los samios por contentar a su amante, se pregunta:

15. Hermesianacte, en Ateneo 599a-b.
16. Luciano, *Sobre la danza* 25.
17. Ateneo, *Banquete de sabios* V, 220e.
18. *Suppl. Hell.*, fr. 495 en Ateneo XII, *Sobre las mujeres*.
19. *Cartas de heteras* 7, 6.
20. Plutarco, *Pericles* XXIV.

> ¿[...] por qué poderosísimo arte y encanto persuasivo esta mujer pudo tener bajo su mando a los hombres de más autoridad en la república, y para haber logrado que los filósofos hayan hablado tan bien de ella [...]? Algunos son de la opinión de que Pericles se inclinó a Aspasia por ser mujer sabia y de gran disposición para el gobierno, pues el mismo Sócrates frecuentó su casa con sus amigos y varios de los que la trataron llevaban a sus mujeres a que la oyesen. Sin embargo se ganaba la vida de manera poco honesta, porque tenía en su casa varias cortesanas. Esquines dice que Lisicles, simple vendedor de carneros, hombre de espíritu bajo y ruin, consiguió progresar mucho gracias a las relaciones que tuvo con Aspasia tras la muerte de Pericles. [...] Con todo, es lo más probable que Pericles sintiera por Aspasia una verdadera pasión amorosa [...]. La amó con tanta ternura que ni salía ni entraba nunca de casa sin besarla.

Me imagino que esta conducta de Pericles sería la comidilla de los mentideros atenienses. En la ciudad no era nada común un comportamiento semejante con la propia mujer. El amor conyugal aún no estaba rodeado de ese imaginario romántico que veremos poco después surgir como novedad en las novelas helenísticas. Pericles sería un adelantado. En cualquier caso, él mismo confesó públicamente su amor por Aspasia cuando ésta se vio envuelta en un proceso de impiedad y no solamente salió a la tribuna en su defensa, sino que derramó más lágrimas en su favor de las que había derramado en toda su vida[21].

Sobre las relaciones entre Sócrates y Aspasia el documento fundamental es el *Menexeno* (235e–236c y 294d-e) platónico, donde encontramos el siguiente diálogo:

> —¿Acaso —le pregunta Menexeno a Sócrates— tú te consideras capaz de subir a la tribuna y hablar delante de la asamblea a todos los atenienses?
> —¿Y por qué no? —contesta Sócrates—. ¿Qué habría de sorprendente en ello? ¿Acaso no tengo una magnífica maestra de retórica, la misma que ha formado a ese excelente orador que tanto sobresale entre los griegos, Pericles, el hijo de Jantipo?
> —Estás hablando de Aspasia, ¿verdad?
> —¡Efectivamente! Pero también de Conno, el hijo de Metrobio, pues a los dos los considero mis maestros, a aquella de retórica y a éste de música. Ayer mismo escuché a Aspasia que estaba acabando un dis-

21. Ateneo 589e, remitiéndose a un testimonio del socrático Antístenes, hoy perdido.

curso fúnebre sobre los muertos del primer año de guerra contra los espartanos. [...]
—Muchas veces he tratado con Aspasia —concluye Menexeno— y sé cuál es su capacidad.

Así, pues, Sócrates visitaba con cierta asiduidad a Aspasia siendo ya un hombre maduro, intentando aprender con ella retórica de la misma manera que había acudido ante Diotima para saber de erótica, a Conno de música, a Eveno de poética, a Iscómaco de agricultura y a Teodoro de geometría, sin ignorar las visitas a un tal Pistón, fabricante de corazas, a Teodota[22]... Si esta relación se corresponde con la verdad, pocos atenienes tuvieron más maestros que él. Y en ella no se consideran las influencias estrictamente filosóficas que pudo recibir a lo largo de su vida.

Pero junto a la imagen de un Sócrates discípulo de Aspasia se encuentra también la de una Aspasia socratizada, tal como nos la muestra Esquines, quien dibujó en un diálogo titulado precisamente *Aspasia* el perfil de una especie de Sócrates femenino, no del todo alejado de su supuesta copia, Diotima de Mantinea. De este diálogo únicamente se nos ha conservado el siguiente párrafo:

ASPASIA (a la mujer de Jenofonte): Si tu vecina tuviera joyas más hermosas que las tuyas, ¿preferirías esas joyas o las tuyas?
MUJER DE JENOFONTE: Las suyas.
ASPASIA: Y si sus vestidos y todos sus adornos femeninos fueran mucho más caros que los tuyos, ¿cuáles preferirías?
MUJER DE JENOFONTE: Los suyos, ciertamente.
ASPASIA: Pero entonces, si ella tuviera un marido mejor que el tuyo, ¿a cuál preferirías al tuyo o al suyo?

Escribe Esquines que al oír estas palabras la mujer de Jenofonte enrojeció. Estamos ante una situación que podríamos considerar tópica en los diálogos socráticos y que se caracteriza porque el interrogador conduce ingeniosamente al confiado interrogado hasta una aporía, un callejón sin salida, en el que se ve abocado al mismo tiempo al silencio de las palabras y al clamor de la cara, enrojecida de vergüenza (porque en los diálogos socráticos el cuerpo de los dialogantes toma con frecuencia autónomamente la palabra). Aspasia se dirigió a continuación a Jenofonte:

22. Máximo de Tiro XXXVIII, 4. Ver también Teodoreto, *Curación de las enfermedades griegas* I, 17.

ASPASIA: Veamos, Jenofonte, si tu vecino tuviera un caballo mejor que el tuyo, ¿cuál preferirías, el tuyo o el suyo?
JENOFONTE: El suyo.
ASPASIA: ¿Y si tuviera una hacienda más grande que la tuya?
JENOFONTE: Preferiría la suya.
ASPASIA: ¿Y si tuviera una mujer mejor que la tuya?
Jenofonte no respondió.

2.3. *Diotima de Mantinea*

¿Quién es Diotima? Una primera respuesta y, de hecho, la única evidente es que se trata de un personaje central en uno de los diálogos más logrados de Platón, el *Banquete*. Más difícil es dilucidar el interrogante de su existencia histórica. Para los antiguos no existían dudas al respecto: se trataba de un personaje histórico. Pero a partir del humanismo comienzan las suspicacias y hoy hasta su lugar de procedencia nos resulta sospechoso: si Diotima es de Mantinea, y *mantis* significa en griego adivino, ¿no estará Platón jugando a la adivinanza con sus lectores? En todo caso, tal como la presenta en el *Banquete*, se trata de una extranjera de la que Sócrates ha aprendido cuestiones de extraordinaria relevancia. Si gracias a Aspasia de Mileto se inició en la retórica, a Diotima de Mantinea le debe su iniciación en la teoría del erotismo[23].

En el *Banquete* casi todos los que intervienen son discípulos de algún varón eminente[24]. Apolodoro, Aristodemo y Alcibíades lo son de Sócrates; Fedro y Erixímaco, de Hipias; Pausanias, de Pródico; Agatón, de Pródico y de Gorgias; sólo Sócrates es discípulo de una mujer, Diotima, detrás de la cual no es difícil imaginarse a Aspasia[25].

Situémonos en la escena del diálogo. Los invitados al banquete de Agatón, iluminados por la fogosa llamada del vino, van desgranando por turnos sus respectivos discursos al dios del amor, Eros. Sócrates confiesa que no va a recitar un discurso propio, sino uno que aprendió de oídas de una mujer de Mantinea, llamada Diotima, sabia en estos y en otros muchos temas, que fue su instructora. Tal como la presenta, se trata de una especie de maga o sacerdotisa cuya palabra es tan poderosa que actúa como un fármaco capaz de liberar a ciuda-

23. J.-F. Balaudé, «Comment savoir avec Socrate?», en G. Romeyer Dherbey (dir.)y J.-B. Gourinat (ed.), *Socrate et les socratiques*, Vrin, Paris, 2001, p. 133.
24. Ver J. Sales, *A la flama del vi*, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, 1996, p. 3.
25. Diotima fue venerada de Sócrates, por eminente, leemos en el prólogo de María de Zayas y Sotomayor a *Novelas amorosas y exemplares*, de 1637.

des enteras de enfermedades terribles, como la peste. Eros —le dijo Diotima— no era exactamente un ser bello y bueno sino, más bien, una entidad intermedia entre la belleza y la fealdad; entre la bondad y la maldad; entre la mortalidad y la inmortalidad. Es este carácter intermedio el que le impide ser considerado como uno de los dioses:

> —¿De qué estás hablando? —le preguntó Sócrates.
> —De un gran *daímon* —contestó Diotima—. Pues los *daímones* son seres intermedios entre lo divino y lo mortal.
> —¿Y cuál es su poder?
> —Interpreta y transmite a los dioses las cosas de los hombres y a los hombres las de los dioses, es un ser intermediador entre la tierra y el cielo. Gracias a Eros tiene lugar la adivinación, los ritos de iniciación y toda la magia. La divinidad sólo se pone en contacto con la humanidad a través de este *daímon*.
> —¿Cuál es su padre —pregunta Sócrates— y cuál es su madre?
> —Es hijo de Poros[26] y de Penía[27]. Cuando nació Afrodita, los dioses celebraron un banquete y entre los invitados incluyeron a Poros. Después del banquete se presentó a mendigar Penía y se quedó esperando en la puerta. Poros, borracho, salió al jardín y pronto cayó profundamente dormido. Penía, al descubrirlo, pensó que se le presentaba una ocasión de oro que no podía desaprovechar. Así que violó a Poros y concibió de él un hijo, Eros. Por este motivo Eros es compañero y servidor de Afrodita y tiene tanto la sagacidad de su padre como la cortedad de su madre. Ha heredado de ésta la pobreza de recursos y la falta de delicadeza, y, como ella, es flaco, va descalzo, carece de hogar y duerme siempre al raso. Por el contrario, heredó de su padre la capacidad para el ardid y la estratagema y como él es valiente e intrépido, impetuoso, cazador formidable, maquinador, ávido de conocimiento y fértil en recursos, amante del saber a lo largo de toda su vida, gran hechicero y sofista. Por naturaleza no es ni inmortal ni mortal, sino que puede morir y renacer varias veces.

A partir de este momento Diotima desarrolla la magnífica y bellísima teoría erótica del *Banquete* a lo largo de la cual se van desplegando las diferentes formas del deseo y sus objetos, hasta llegar al más sublime de todos, que es el deseo del Bien:

> —Y si el amor —pregunta Diotima— es, en última instancia, deseo del bien, ¿cómo hemos de perseguirlo y con qué actividades?

26. Poros viene a significar abundancia de recursos, sagacidad, destreza... Poros, en definitiva, es el Mañoso.
27. Penía: indigencia, penuria. Penía es la Patosa.

—Si pudiera contestarte —le responde Sócrates— no admiraría tanto tu sabiduría, Diotima, ni acudiría junto a ti con frecuencia para aprender este tipo de cosas.

Mucho es lo que Sócrates aprende de Diotima, pero mucho es también lo que le resta por aprender, por eso la mujer concluye su intervención animándolo a iniciarse en los misterios del amor:

—Si deseas iniciarte en estos misterios, yo intentaré ayudarte todo cuanto pueda. Tú intenta seguirme, si eres capaz, y prueba de prestarme cuanta atención te sea posible.

Hay un aspecto en la presentación platónica de Diotima que pocas veces es resaltado como se merece: Diotima es quien mejor y más excelsamente habla del amor y, al mismo tiempo, es el menos erotizado de todos los personajes del diálogo. A lo largo del mismo, Platón nos va desgranando diferentes tipos de discursos que se corresponden con diversas formas del deseo y que acaban poniendo de manifiesto la heterogeneidad existente entre aquellos que creen poder hablar de Eros y aquellos a quienes Eros obliga a hablar. El discurso de Diotima es, sin duda, el más excelso de los primeros y por ello alcanza la teoría más elevada del amor, pero es un discurso dianoético, que se mueve entre las ideas, y en este elevado dominio no hay lugar para la expresión de la propia pasión amorosa, es decir, para la intromisión no reglada de lo concreto. Es un discurso aséptico. Si bien es cierto que Diotima se ocupa de la verdad del amor, no lo hace en tanto que enamorada, sino que más bien describe la experiencia de la catarsis de la carne en la excensión a las cumbres de la belleza. Sólo un borracho que irrumpe abruptamente en la escena del banquete será capaz de mostrar la pasión que la teoría calla: es Alcibíades, el único que desnuda su alma enamorada. Sólo en él la intensidad de Eros toma la palabra. En Alcibíades habla el Eros que lo arrastra, vemos a Eros actuando y en esa actuación se expresa de manera completamente diáfana, algo que la teoría olvidaba. En la intensidad e incluso en la desmesura de las palabras y la conducta de Alcibíades se nos muestra el erotismo del entorno de Sócrates. En el *Banquete* platónico Sócrates aparece como un ser extraño que se mueve entre las pasiones carnales de aquellos que lo aman y los estímulos asexuados de la mujer que lo anima a amar.

2.4. *Jantipa*

La tragedia de Jantipa —tal como nos la presenta la tradición— es que aparece desubicada, desplazada del entorno afectivo de Sócrates porque el espacio erótico de éste está ocupado preferentemente por Diotima y Alcibíades.

La tradición ha construido una imagen de Jantipa que viene a ser el ejemplo proverbial de esposa desabrida, latosa e irritante, tanto de día como de noche[28]. «Una arpía dura de pelar», la considera Lacan[29]. Victor Hugo se preguntaba si Sócrates murió *en buvant en un coup la cigüe ou lentement Xanthippe*[30]. En la España el siglo XVIII Pedro de Montengón, que escribe su *Eusebio* emulando el *Emilio* de Rousseau, no tiene ningún reparo en tratarla de «víbora»[31]. Mucho antes que ellos, Erasmo, en *Elogio de la locura* (XXIV) se permite esta ocurrencia: «Aquel gran sabio Sócrates tuvo hijos más semejantes a la madre que al padre [...]; es decir, que fueron tontos».

Los *Apotegmas de filosofía antigua* de Erasmo recogen varias lindezas de este tipo, por ejemplo, la siguiente:

> Siendo preguntado por un mancebo si debía tomar mujer o no [Sócrates] respondió: cualquiera de las dos cosas que hicieras te ha de pesar. Quiso dar a entender que casarse y no casarse, cualquiera de estas dos cosas, tiene sus molestias, y que es menester ánimo para sufrirlas[32].

Remontándonos más en el tiempo podemos recalar en Jerónimo (*ca.* 340-420), que al argumentar en *Adversus Jovianum* por qué los hombres no deberían casarse, reserva un lugar preeminente para el ejemplo de Sócrates y Jantipa[33]. Las referencias de Jerónimo a las descarnadas desavenencias de esta pareja serán recogidas una y mil veces por los más diversos autores cristianos, sobre todo en la Edad

28. A. Gelio I, 17.

29. J. Lacan, *El seminario* VIII. *La transferencia*, Paidós, Buenos Aires, 2003, p. 17.

30. En *Les fragments dramatiques.*

31. Pedro de Montengón, *Eusebio*, Madrid, 1786-1788.

32. Según la edición de Francisco Tamara de 1549. Ver E. de Rotterdam, *Apotegmas...*, Edhasa, Barcelona, 1998, p. 47.

33. Shakespeare, en *Taming of the Shrew*, en un párrafo que muy probablemente es testimonio de la primera aparición del nombre Xanthippe en inglés, escribe estos versos: *Be she as foul as was Florentius' love, / As old as Sibyl, and as curst and shrewd / As Socrates' Xanthippe, or a worse, / She moves me not.*

Media. Chaucer hará buen uso de ellas en sus *Cuentos de Canterbury*[34].

Con la construcción de la imagen de un filósofo apesadumbrado por una mujer negada para la teoría comienza también la larga historia de la misoginia filosófica. No han faltado quienes han creído que la vida filosófica, a diferencia de la dedicada a la música, la poesía o cualquier otra arte, exige una cierta misoginia. Entre otros, el paradójico Abelardo, que recogiendo las palabras de Jerónimo, llega a defender en *Historia calamitatum* que Sócrates quiso convertir su encadenamiento a una mujer en ejemplo para cuantos filósofos quisieran tomar prudente nota de sus desgracias.

Mientras está bien que los artistas se muestren contumazmente enamoradizos y que no duden en consagrar sus vidas a ensalzar sus pasiones y desvelos amorosos, los filósofos parece que han de estar hechos de otra pasta[35]. Es como si la naturaleza erótica de unos y otros fuera radicalmente distinta. El Eros filosófico sería tan autista y obsesivo que no admitiría competencia. De ahí que los filósofos parezcan condenados a permanecer solteros o a degradarse en payasos de comedia bufa. Teofrasto va aún más allá y defiende que en realidad todo hombre debería huir del matrimonio.

> —¿Y si tuviera la ocasión —le preguntaban— de casarse con una mujer hermosa, honesta, honrada y hacendosa?
> —Tales cosas —respondía— es imposible que se hallen juntas en una mujer[36].

Si el carácter del filósofo ha de forjarse en unas fraguas como las de Jantipa, evidentemente, mejor filosofar desde la soltería, que es lo que sostiene directamente el Nietzsche de *La genealogía de la moral*:

> El filósofo tiene horror al matrimonio [...]. ¿Qué gran filósofo ha estado casado? Heráclito, Platón, Cartesio, Spinoza, Leibniz, Kant y Schopenhauer no lo estuvieron, y ninguno pensó nunca en casarse. Un filósofo casado pertenece a la comedia, ésta es mi tesis: con la excepción de Sócrates, pues el malicioso Sócrates parece haberse casado irónicamente, para apoyar mis argumentos.

34. Podemos añadir entre muchos otros ejemplos el de Petrus Crinitus y su *De Honesta Disciplina*, de 1504.

35. «Son —escribe Fernando Savater— anoréxicos eróticos» («Un puritano divertido», en *La Jornada Semanal*, 1 de febrero de 1998).

36. La anécdota se encontraba en el *Aureolus de nuptiis*, de Teofrasto, obra perdida, pero de gran repercusión en la literatura misógina medieval. Se encuentra también recogida en el *Adversus Jovianum* de san Jerónimo.

Añadiré también el ejemplo de Antístenes, discípulo de Sócrates, a quien le preguntaron con qué tipo de mujer convenía casarse: «Si es hermosa —contestó—, la tendrás que compartir, si es fea, la tendrás que soportar» (DL VI, 3).

¿Y qué decir de aquel supuesto filósofo que encontrándose embarcado en medio de una tormenta obedeció fielmente las instrucciones del piloto, que urgían a tirar al mar todas las cosas pesadas, y lanzó por la borda a su esposa?

A diferencia de Pericles, que se atrevía a repetir cada día, y por dos veces, ese escandaloso acto de besar a Aspasia, y que incluso fue capaz de llorar en público por ella, Sócrates nunca se inmutó ante su mujer[37]. Permanecía imperturbable tanto al salir como al entrar de casa, de manera que Jantipa, si hemos de hacer caso de las leyendas, no recibió nunca de su marido una sonrisa. En los ambientes estoicos[38] se insiste en la imperturbabilidad de un Sócrates obligado a soportar el agrio carácter de su mujer. Tanto Epicteto como Diógenes Laercio le dedican el epíteto de desabrida, añadiendo que era tan agreste su genio que le llegó a tirar agua por encima. *Aqua inmunda*, especifica el renacentista Giannozzo Manetti[39], documentándose en Epicteto[40] y Séneca[41]:

> Jantipa no paraba de hacerle reproches con gran dureza. Por tanto, un día ocurrió que, excitada y fuera de sí por un increíble arrebato de ira, después de haberlo insultado todo lo que quiso, le tiró encima, a propósito, desde una ventana, agua sucia, empapándolo de la cabeza a los pies.

Antes de enjuiciar a Jantipa, ruego al lector que considere que no hay ni un solo testimonio, directo o indirecto, que le atribuya oficio alguno al Sócrates adulto, y que algunos escritores resaltan como un

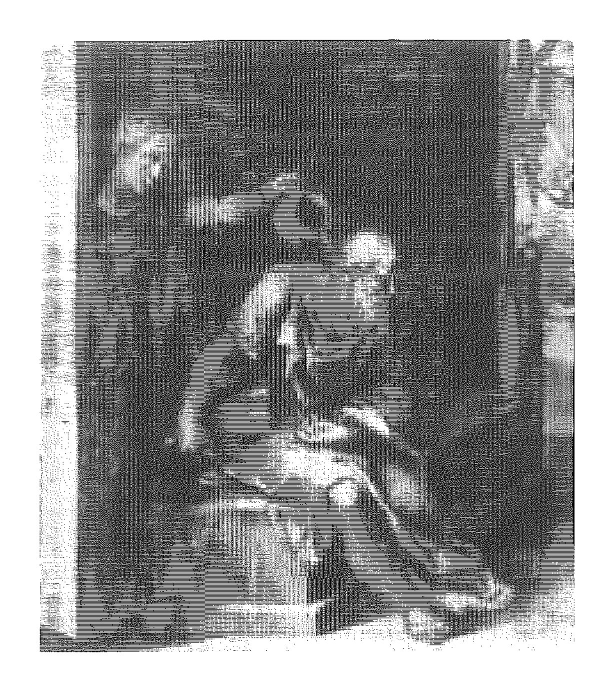
37. *Tusculanas* III, 15.

38. Epicteto, *Diatribas* IV, 5, 33.

39. II, 6. Un bacín de orines, escribe Francisco Tamara, *Apotegmas de sabiduría antigua*, cit., p. 51. Ha escrito Fernando Arrabal (*El Mundo*, 19 de diciembre de 1999): «Jantipa le vació un orinal en la cabeza a su marido, Sócrates. Había llegado demasiado tarde de su tertulia. Sócrates comentó: Siempre llueve tras una ventolera. ¿Quería decir que quien se ocupa de filosofía se siente cubierto de excrementos?».

40. *Diatribas* IV, 5, 33.

41. *La constancia del sabio* 19: «Pongamos los ojos en los ejemplos de aquellos cuya paciencia alabamos, como fue Sócrates, que tomó en buena parte los dicterios contra él esperados y publicados en las comedias: y se rió de ellos, no menos que cuando su mujer Xantipa le roció con agua sucia».



Van Veen, *Sócrates y Jantipa*, Amberes, 1612

hecho extraordinario una vez en que fue sorprendido por Alcibíades *in fraganti* jugando con sus hijos[42]. Cuando no está guerreando fuera de Atenas, está de cháchara por sus calles. ¿De qué se alimentaban entonces sus hijos? Algunos sugieren que disponía de una pequeña suma que le proporcionaba un pequeño interés, pero los más lo hacen receptor de la caridad de sus amigos. Lo cual no haría muy feliz a Jantipa. Se cuenta que le irritaban especialmente los regalos remitidos por el sutil Alcibíades de quien, según Eliano, sentía celos[43]. Alcibíades, a su vez, era incapaz de comprender por qué su estimadísimo Sócrates soportaba a esa fuente inagotable de litigios, tanto diurnos como nocturnos[44]:

42. Valerio Máximo (II d.C.), *Hechos y dichos memorables* VIII, 8, 1. También Eliano (*Varia historia* XII, 15). Eliano incluye a Sócrates entre los personajes ilustres que disfrutaron jugando con sus hijos; sin embargo, como prueba de ello sólo aduce el que Alcibíades lo sorprendiera un día en tal actividad.
43. Eliano, *Varia historia*, XI, 12.
44. A. Gelio I, 17, 1-3 y DL II, 36-37. Esta anécdota fue recogida por Varrón en una sátira menipea que escribió sobre los deberes del marido, donde decía que «quien

> —¿Por qué aguantas —le preguntó— a una mujer tan áspera?
> —¡Ya ves! —le respondió Sócrates— ¡Todo es cuestión de acostumbrarse! No cuesta más soportar a Jantipa que acostumbrarse al ruido de la polea de un pozo o al graznido de unos gansos.
> —Pero al menos mis gansos me dan huevos y crían.
> —¡Jantipa me da a mí hijos! Y soportándola a ella me habitúo a soportar con facilidad la petulancia y las injurias de los extraños.

Así recoge la anécdota Francisco Tamara en los *Apotegmas* de Erasmo:

> Sócrates tenía una mujer que se decía Xantipa, la cual era muy brava y riñosa, y por eso le dijo Alcibíades que por qué sufría tal cosa en su casa. Él respondió: Ya estoy hecho a los gritos y por tanto no recibo más pena por esto que el carretero por la rueda de su carreta o el hortelano por la rueda de su noria[45].

Y Montaigne en sus *Ensayos* da esta versión:

> Sócrates contestó a Alcibíades, quien se maravillaba de que pudiera soportar el continuo machaqueo de la mala cabeza de su mujer: «Como los que se familiarizan con el ruido ordinario de las norias», repuso el filósofo[46].

Si Jenofonte nos merece alguna credibilidad como historiador, será oportuno valorar su testimonio. En sus *Memorabilia* (II, 2) nos presenta al filósofo intentando reconciliar a su hijo primogénito, Lampocres, con su casquivana madre pues, si bien tenía razón la criatura al tratarla de fiera, no era menos verdad que «aún no le había mordido ni coceado». Y también las fieras cuidan de sus hijos y les soportan infinitas molestias.

> —Sí —le reprocha el hijo, bien poco calmado con tal consuelo—, todo lo que quieras, pero no hay nadie que la aguante.
> —¿De verdad crees que es insufrible la aspereza de una madre?
> —Por lo menos la de la mía, sí. Dice tales barbaridades que uno se queda espantado.
> —Bueno, bueno —responde el padre ensayando una última defensa—, la verdad es que las madres cuando se ponen fuera de sí son como actores exaltados en las tragedias, y no hay que creerles todo lo que dicen.

elimina sus defectos, posee una mujer más llevadera; mientras que quien los soporta, se mejora a sí mismo con su trato».

45. *Apotegmas...*, cit., p. 51.
46. *Ensayos* XIII.

Podemos añadir a los testimonios de Alcibíades y Jenofonte los de Antístenes y Eutidemo. Antístenes le preguntó un día a Sócrates[47]:

> —¿Y tú cómo andas empeñado en educar a todo el mundo y no puedes educar a Jantipa? —Sócrates no le respondió, por lo que Antístenes siguió con su murga— ¿Por qué continúas viviendo con la mujer más áspera de cuantas han sido, son y serán?
> —Porque —comenzó a decir Sócrates, sonriendo amargamente—, porque veo que nadie consigue nada importante sin esfuerzo, y así como los que quieren ser buenos jinetes se entrenan con los caballos más briosos, yo, que pretendo aprender a tratar con los hombres, tendré el mejor entrenamiento si consigo soportarla, pues si tengo éxito en esta empresa, ninguna otra se me resistirá.

Eutidemo estaba escandalizado con Jantipa. Una vez que fue a visitar a su amigo Sócrates, se lo encontró soportando el chaparrón de gritos y de insultos que le lanzaba delante de sus hijos. Estaba tan fuera de sí, que acabó por tirar hasta la mesa. Eutidemo salió de allí escandalizado, pero Sócrates se limitó a hacer el siguiente comentario: «No sabes que eso también aconteció en tu casa, que una gallina voló sobre la mesa y trastornó todo lo que en ella había, mas por ello no nos enojamos»[48].

Jantipa se atrevió incluso a enfrentarse a su marido en medio del ágora, tirándole violentamente de la túnica. Hay que reconocer que o era muy valiente o estaba muy desesperada para actuar así en público. Ante tamaño descaro, los acompañantes de Sócrates le urgieron a que le diera unos azotes y recobrar así la autoridad perdida. Pero el filósofo, que quizás era el único en comprender los motivos de tanta furia, se negó: «¡Ya os gustaría —les dijo— que os montáramos aquí mismo un espectáculo público, así mientras nos pegásemos el uno al otro, cada cual podría animar a su contendiente preferido!».

Me imagino que al utilizar el plural «nos», daba a entender que no estaba en condiciones de imponerle ninguna autoridad a su mujer. No creo, pues, que Sócrates tuviera mucho crédito entre los atenienses en las cuestiones referentes a la vida conyugal. Platón obvia casi por completo el ámbito familiar de su maestro y se limita a presentarlo como un inspirado heredero del arte de su madre, Fenarete, que era comadrona. No serían pocos los comentarios jocosos que corre-

47. Jenofonte, *Banquete* II, 10. En su versión de la anécdota, Francisco Tamara considera a Jantipa una «mujer mal acondicionada» (*Apotegmas...*, cit., p. 52).
48. Ver Erasmo, *Apotegmas...*, cit, p. 56.

rían por Atenas al leer que Platón presentaba a Sócrates como comadrona. No me atrevo a pensar en la reacción de Jantipa, si es que llegó a leer el texto de Platón.

Aunque la mayoría de los testimonios no tienen reparos en presentar a Jantipa desnuda de toda virtud, Diógenes Laercio (II, 36) nos cuenta, casi de pasada, dos versiones de un mismo gesto que sugiere que esta mujer era más compleja de lo que pretendían sus muchísimos enemigos literarios. Por una parte resalta que si tenía que atender alguna demanda de su marido, no la cumplía sin haber protestado previamente de manera airada: «¿No tengo razón al decir —preguntó Sócrates a sus amigos después de que una Jantipa refunfuñante le sirviera el agua que le había pedido— que cuando Jantipa estalla en truenos acaba produciendo agua?».

En la segunda versión, añade que, tras increpar violentamente a su marido, Jantipa acabó llorando y abrazada a su cuello, y fue entonces cuando Sócrates dijo lo de: «¿No tengo razón al decir que cuando Jantipa estalla en truenos acaba produciendo agua?».

El mismo Diógenes Laercio (II, 34) recoge una anécdota que de ser cierta justificaría no poco a Jantipa. Una vez Sócrates invitó a comer a un grupo de hombres adinerados. Añadamos que no eran escasos entre sus acompañantes los que gozaban de una más que holgada posición económica. Jantipa se encontró de repente con los invitados en la puerta de casa y la despensa vacía. Deprisa y corriendo se las compuso para apañar la escasa comida que había en casa y, con vergüenza, se quejó a su marido de la situación en la que se veía. «No te preocupes —le contestó él—, si son gente sencilla, con poco se contentarán; si son engreídos no tenemos por qué preocuparnos por ellos.» ¿Y si Jantipa estaba pensando en la comida de sus hijos de ese día y del siguiente?

Recojamos también las que en el *Gnomologio Vaticano* (743, n.º 478) constan como las últimas palabras que le dedicó el Sócrates moribundo a una Jantipa llorosa, que no paraba de lamentarse de que su marido iba a morir injustamente. Ésta podría haber sido una ocasión perfecta para reconciliarse con ella, pero prefirió hacer un uso implacable de su ironía y contestarle, delante de sus más íntimos amigos: «¿Hubieras preferido que muriese justamente?».

La tradición musulmana exagera aún más la misoginia de Sócrates[49]. Abundan las anécdotas que lo muestran o despreciando a las

49. I. Alon, *Socrates Arabus. Life and Teachings*, The Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem, 1995.

mujeres o resignándose filosóficamente a su urticante compañía. Con frecuencia aparece casado contra su voluntad y, en consecuencia, obligado a hacer de la necesidad virtud. Algunos autores especifican que se vio obligado a contraer matrimonio por imperativo legal, pues la tradición ateniense lo obligaba para preservar la descendencia de la *pólis*. No teniendo escapatoria, buscó la mujer más estúpida y desabrida de todas. Hizo esto para ejercitar su paciencia y su espíritu, porque si era capaz de sobrellevar su ignorancia, podría convivir con la ignorancia de los atenienses[50].

Según al-Amiri mantuvo el siguiente diálogo con los atenienses que le obligaron a casarse:

> —Si ha de ser así, entonces que la novia sea fea y de mal carácter.
> —¿Por qué? —le preguntaron.
> —En primer lugar porque así mi alma rara vez tratará con la suya, y en segundo lugar para ejercitar mi capacidad de sufrimiento.
> —¿Por qué —le volvieron a preguntar— detestas las relaciones sexuales aunque son placenteras?
> —Por cuatro razones: primero porque hay que desnudarse, y el sabio rechaza hacer esto; segundo por la eyaculación, porque el sabio se purifica de esto; tercero por la disminución de la potencia, y el sabio desea retener toda su potencia; y finalmente, porque los hijos serán rehenes de la muerte[51].

De la riquísima tradición musulmana son las siguientes anécdotas:

Cierta vez le preguntaron a Sócrates:

—¿Por qué rehúyes a las mujeres?

—Porque veo que ellas rehúyen lo bueno y siguen el camino del mal[52] —respondió.

Otra vez vio un funeral de una mujer cuyo ataúd era llevado por mujeres llorando y gritando y dijo: «El mal lamenta la pérdida del mal»[53].

Cuando le comunicaron que su amigo había muerto, respondió: «Hubiera lamentado más oír que se había casado, porque esto hubiera sido peor que la muerte»[54].

50. Al-Mubashshir ibn Fatik, *Mukhtar al-hikam* I, 48, 7.
51. Al-Amiri, *Kitab al-sa'adah wal-is'ad* 284, 5. Este diálogo es recogido también por Shahrazuri.
52. Ibn Fatik, *Mukhtar al-hikam* 115, 6.
53. Hunain b. Isaac, *Adab alfalasifah* 69, 13.
54. Shahrazuri Shams al-Din, *Nuzhat al-arwah* 141, 18.

Estando en la prisión, se enteró de que una mujer iba a ser ejecutada y preguntó: «¿Cuál es su culpa?». Le respondieron que se trataba de una casada que había cometido adulterio. Sócrates comentó que no hay nada sorprendente en el adulterio de una mujer. Lo sorprendente sería que actuara castamente[55].

Reconozco mi especial aprecio por la siguiente anécdota. Había tres cosas que Sócrates detestaba por encima de todas las demás: la gramática griega, la pobreza y las mujeres. La primera la venció con agotadores estudios; la segunda, con esfuerzo y paciencia, pero no encontró manera de lidiar con las mujeres[56].

En cierta ocasión observó que uno de sus más adelantados discípulos estaba mirando a Hiparquia, la mujer filósofa, que era hermosísima.

—¿Qué es lo que encuentras tan interesante? —le preguntó.

—Estoy maravillado —contestó su discípulo— por la manifestación de la sabiduría de la naturaleza en la forma de Hiparquia.

—Ten cuidado que la contemplación de la forma exterior de Hiparquia —concluyó Sócrates— no destruya tu mirada, mientras que contemplando su forma interior la agudizarás[57].

Pocos intentos ha habido por rehabilitar la figura de Jantipa. Podemos señalar a Zeller[58], a la Simone de Beauvoir de *El segundo sexo* y al socarrón Juan de Mairena, que un día propuso a sus alumnos que desarrollasen la sospecha de que los famosos diálogos de Platón fueran en realidad de Jantipa, «a quien la historia y la crítica deben una completa reivindicación». Desde luego de Sócrates no podían ser, pues quizás ni sabía escribir y además se pasaba el día callejeando. Algún inconveniente encontraría en su casa cuando no podía parar en ella. Seguramente —sugiere Juan de Mairena— era incapaz de soportar «la superioridad intelectual de su señora». Y Platón es más que dudoso que fuera su autor. Su nombre significa algo así como «espaldas anchas», y es más propio de un estibador de los muelles del Pireo que de una lumbrera de la filosofía idealista. Vete a saber, pues, si no fue la propia Jantipa, harta de sobrellevar a un hombre tan manifiestamente inútil como Sócrates, quien urdió la trama de su condena.

Lo que este socrático profesor de retórica ensayó como juego fue posteriormente desarrollado con más ampulosa seriedad por Alfredo

55. Ibn Kamal Basha, *Ruju* 85, 31.
56. Muhammad Shaltut, *Majallat al-Azhar* 28.
57. Al-Mubashshir Ibn Fatik, *Mukhtar al-hikam* 108, 1.
58. «Zur Ehrenrettung der Xanthippe», en *Vorträge und Abhandlungen*, 1875.

Manzini en su novela *Jantipa*, de 1941, y por Roger Scruton en sus *Xanthippic Dialogues*, de 1998. Lo que, posiblemente, ninguno de ellos sabía es que en la reivindicación de Jantipa se les había adelantado la veneciana Cristina Pizán (1364-1430), que en *La ciudad de las damas*, de 1405, le dedica un memorable apartado del que no me atrevo a borrar ni una palabra:

> La noble Jantipa poseía grandes cualidades de sabiduría y bondad, por lo que se casó con el eminente filósofo Sócrates. Él ya era mayor y prefería pasar el tiempo entre libros, indagando sobre la verdad, a buscar formas nuevas y delicadas con las que agradar a su mujer. Esta valiosa dama no dejó, sin embargo, de amarle sino que, al contrario, la superioridad de su inteligencia y la fuerza de su carácter la llevaron a admirarle y quererle profundamente. Cuando se enteró esta mujer valiente de que su marido había sido condenado por los atenienses, a los que había censurado por rendir culto a los ídolos, cuando sólo hay un Dios a quien adorar, no lo pudo soportar y acudió desmelenada, golpeándose el pecho, al palacio donde tenían retenido a Sócrates.
>
> Llegó cuando Sócrates llevaba la copa a sus labios. Se abalanzó sobre él para arrancársela y derramar por el suelo el brebaje. Sócrates le hizo reproches y luego la consoló y le dio ánimos. Como ella no podía impedir su muerte, se lamentó exclamando:
>
> —¡Qué error e irreparable pérdida! ¡Cómo mandar a una injusta muerte a un hombre justo!
>
> Sócrates, que seguía consolándola, murió diciendo que más valía perecer víctima de la injusticia que haber merecido una justa condena. Pero el duelo que se apoderó del corazón de su mujer, que tanto le quería, no la abandonó de por vida[59].

Más allá de los comentarios eruditos que pueden realizarse sobre este texto, lo verdaderamente relevante es el tono con el que está escrito y es a él al que hay que prestarle atención. Cristina de Pizán defendía en su *Épistre au Dieu d'Amours*[60] que si las mujeres hubiesen escrito los libros el legado literario de Occidente hubiera sido distinto. Una parte de este legado lo constituye lo que hemos dado en llamar el socratismo y, en consecuencia, también sus implicaciones misóginas. No es fácil imaginar a una mujer escribiendo zafiedades sobre Jantipa y, mucho menos, recurriendo a ellas para

59. Sigo la edición de M.-J. Lemarchand, *La ciudad de las damas*, Siruela, Madrid, ^{2}2001, pp. 180-181.

60. *Ibid.*, p. 9.

resaltar la gloria filosófica de un hombre. Pero la verdad es que no había hecho Sócrates más que apearse de la vida y ya corrían algunos de sus amigos a mojar la pluma de la elegía en la tinta de la misoginia.

Estobeo, que vivió a caballo entre los siglos IV y V de nuestra era, da a la literatura despectiva con las mujeres el nombre de *psógos gynaikôn*, que podemos traducir libremente por chistes sobre mujeres. Como ejemplos presenta varios fragmentos de Eurípides[61], de manera que podríamos considerar al amigo de Sócrates el iniciador de un género que, en cualquier caso, pronto comenzaría a nutrirse con chistes relacionados con Sócrates y Jantipa.

2.5. *Mirto*

Por si no hubiera tenido suficiente con una mujer como Jantipa, abundan las fuentes, y alguna de ellas no totalmente desmerecedora de crédito, que hablan de un Sócrates bígamo. Los testimonios más antiguos son los de Diógenes Laercio (II, 26), Plutarco[62] y Ateneo (XIII, 555d-556b)[63], y los tres parecen derivar, directa o indirectamente, de una fuente común, el *Sobre la nobleza* de Aristóteles[64]. Ateneo, que dice haber encontrado referencias a esta bigamia en autores tan diversos como Calístenes, Demetrio de Falero, Sátiro el Peripatético y Aristoxeno[65], añade:

> [...] debemos dudar de esta historia aunque la bigamia estaba permitida por un decreto especial en aquel tiempo a causa del descenso de la población, por lo cual a quien lo desease le estaba permitido tener dos mujeres; esto explicaría por qué los poetas cómicos pasaron en silencio por este hecho, a pesar de que mencionan con frecuencia a Sócrates.

61. N. Loraux, *Les enfants d'Athéna*, Maspéro, Paris, 1981.
62. Citando a Panecio, en *Arist.* 27, 4.
63. Confirma la bigamia también Tertuliano, *Apologético* 39, 12.
64. Se trataría del diálogo perdido de Aristóteles titulado *Perì eugeneías* (*Sobre la nobleza del origen*), fr. 3 Ross; SSR I B 7.
65. Aristoxeno escribe que Demetrio de Falero, Jerónimo de Rodas, Aristoxeno el Músico y Aristóteles testimonian que Mirto, sobrina de Arístides, «convivió con Sócrates el Sabio, que tenía ya otra mujer [...]. Pero todo esto fue refutado adecuadamente por Panecio en su escrito sobre Sócrates» (Aristoxeno, *Vida de Sócrates*, fr. 58 Wehrli).

El testimonio de Aristóteles nos proporciona un buen quebradero de cabeza, porque los mismos historiadores que suelen alabar su rigor e imparcialidad, suelen pasar de puntillas por este asunto, o se empeñan en buscar en otras fuentes la invención de esta fábula[66], para descargar al Estagirita de su responsabilidad testimonial.

Los partidarios de la bigamia sostienen que Sócrates se habría casado en primer lugar con Jantipa, con quien habría tenido un hijo, Lamprocles, y, posteriormente, con Mirto, con quien habría tenido dos hijos más, Sofronisco y Menexeno. Aristóteles habría recogido esta cuestión de pasada, a modo de ejemplo, para mostrar que la sabiduría no se transmite genéticamente. Para él mucho más llamativa que la bigamia de Sócrates, habría sido la mediocridad de sus descendientes, prueba de que la sabiduría no va ligada genéticamente a los rasgos físicos. Y parece que está pensando en los descendientes de Sócrates y Mirto, que sería la hija pequeña de Arístides el Justo[67], un patricio célebre y respetado, de tendencias aristocráticas, con excelentes relaciones con los poderosos grupos conservadores de la ciudad. Resulta sospechoso que el padre de Mirto sea el único político ateniense que se libra de las críticas que Platón lleva a cabo en el *Gorgias*. De ser cierto, este matrimonio habría tenido una gran repercusión en la vida de Sócrates, pues gracias a él habría conquistado un cierto nivel social en Atenas.

Los críticos de la alternativa de la bigamia (dejando aparte el ingente peso de la beatería socrática) aducen como prueba refutatoria el testimonio de Platón, que en *Fedón* (60a) describe, no sin una cierta dosis de humor negro, la escena en la que Jantipa, con su[68] hijo pequeño en brazos va a despedirse de su marido. Es fácil imaginar que la mujer hubiera agradecido un poco de intimidad en estos momentos, pero sin embargo apenas pudo entrar en la celda, de lo

66. O. Gigon, *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Bern, 1947, p. 115. Gigon culpa directamente a Esquines.

67. Debido a algún problema cronológico (Arístides el Justo vivió entre el 540 y el 468 a.C.) se ha supuesto que este Arístides, padre de Mirto, no sea el Justo, sino el tercero a partir de él.

68. Reale niega que Sofronisco y Menexeno sean hijos de Mirto. En el *Fedón* 60a, el día de la muerte de Sócrates, Jantipa entra en la cárcel llevando en brazos al más pequeño, Menexeno, que es señalado expresamente como su hijo, es decir, hijo de Sócrates y de Jantipa (G. Reale, *Socrate*, BUR, Milano, 2000, p. 299). Pero lo cierto es que Platón utiliza *autoû*, que no significa de ellos, sino de él. Es decir, la expresión de Platón es la siguiente: Jantipa llevaba el hijo de él, lo cual, por supuesto, no es prueba de que no fuera también de ella.

abarrotada que estaba. Comprensiblemente frustrada, comenzó a maldecir y a lanzar improperios «de la manera que es habitual entre las mujeres».

—Ésta es —le dice Jantipa a su marido en su último reproche— la última vez que éstos pasarán el tiempo a tu lado y tú lo perderás con ellos.

Sócrates, lanzando una mirada expresiva a su amigo Critón, ordenó:

—¡Que alguien la lleve a casa!

Mientras salía de la celda cuenta Platón que Jantipa se golpeaba el pecho y gritaba de dolor.

Si analizamos bien esta escena descubriremos que constituye un testimonio bien equívoco. En primer lugar, porque Sócrates tenía en estos momentos unos setenta años y las diferentes fuentes parecen conceder que Jantipa no era mucho más joven que él, con lo cual sería difícil que llevara a un hijo propio en los brazos. En segundo lugar, hay que añadir que este testimonio casa mal con la muy ambigua expresión del final del diálogo (*Fedón* 116b). Aunque en el pasaje citado Sócrates parece despedir con cajas destempladas a Jantipa, en el epílogo del *Fedón* se nos sugiere que las cosas no han sucedido exactamente como parece que han sucedido. Según podemos leer, llegado el momento, Sócrates, acompañado únicamente por su íntimo amigo Critón, abandonó la reunión con sus amigos y se retiró a una pieza adjunta a la celda para asearse, no sin antes pedir a todos que lo esperasen. Se forman así tres grupos. El primero es el de los amigos que aguardan comentando todo lo acaecido y lamentando su próxima orfandad filosófica. El segundo es el de Critón y Sócrates. El tercero es el de su familia. Cuando terminó de bañarse, pidió que dejaran pasar a sus tres hijos para estar con ellos unos momentos en la intimidad. Dos eran pequeños y el tercero ya grande. Se entretuvo un poco con ellos en presencia de Critón, dándoles varios consejos. Después pidió a las mujeres[69] y a los niños que se retiraran, y él regresó al lado de sus amigos. Para resaltar la ambigüedad del conjunto, el mismo Platón se encarga de manifestar que él no fue un testigo ocular de esta escena.

No podemos descartar la promulgación de un decreto en Atenas que permitiera o, según las versiones, obligara a todos los atenienses casados a tomar una segunda mujer para aumentar los

69. En las fuentes musulmanas, encontramos esta referencia a las mujeres tanto en Ibn Abi Usaibi'ah como en Ibn al-Quifti.

nacimientos tras las fuertes pérdidas demográficas causadas por la guerra del Peloponeso. Pero tampoco es descartable que este decreto fuera una invención retrospectiva para intentar salvar el honor de Sócrates. Evidentemente, si ha de mantenerse en pie esta historia de la bigamia, parece necesario dotarla de un soporte legal conminatorio, pues, en caso contrario, habría sido, sin ningún género de dudas, objeto de todo tipo de mofas en las comedias atenienses. Diógenes Laercio recoge, sin añadir ningún comentario personal, que el biógrafo Sátiro y el peripatético Jerónimo habrían escrito lo siguiente: «Cuando los atenienses, a causa de la falta de hombres, quisieron acrecentar la población, votaron que era necesario casarse con una ateniense, pero tener hijos también con otra: es lo que hizo Sócrates».

Pero si esto es así, ¿por qué no tenemos más referencias al respecto de otros personajes atenienses notables? Parece difícil creer que si la situación general era ésta, los escritores de comedias no estuviesen atentos al eco de las infinitas situaciones cómicas que se habrían producido en la ciudad.

En cuanto a Sócrates, si ya tenía que sufrir lo suyo con una mujer, no digamos con dos. No solamente padecería las impertinencias de ambas, sino que también tendría que soportar sus frecuentes discusiones[70]. Pero sorprendentemente una anécdota transmitida por Jerónimo cuenta que también se divertía sabiéndose el causante de tales disputas, y cuando tal cosa sucedía, ellas «acababan arremetiendo contra Sócrates, insultándole y pegándole, y si él echaba a correr, lo perseguían»[71].

Estas imágenes tan sugestivas, a las que tanta punta se les puede sacar, serán tratadas una y otra vez a lo largo de la historia del socratismo. Por ejemplo, el singular humanista florentino Brunetto Latini, siguiendo a Jerónimo, escribirá lo siguiente sobre el triángulo Sócrates-Jantipa-Mirto:

> Sócrates fue un grandísimo filósofo en aquel tiempo. Y fue un hombre muy feo de ver, ya que era sumamente pequeño, con el rostro peludo, las narices amplias, la cabeza calva y excavada, peludo el cuello y los hombros, las piernas delgadas y torcidas. Y tenía dos mujeres a un tiempo, que peleaban y gritaban muy a menudo porque el marido mostraba hoy más amor a una y mañana más a la otra. Y él,

70. Porfirio F 215, 10-14 Smith. El fragmento en Teodoreto, *Graecorum affectionum curatio* 12, 65.
71. Jerónimo, *Adversus Iovianum* I, 48.

cuando las encontraba chillando, las azuzaba para hacer que se tiraran del pelo y se burlaba de ellas, viendo que se disputaban por un hombre tan sucio. De modo que un día, mientras se burlaba así de ellas que se arrancaban los cabellos, las dos de común acuerdo dejaron de pelearse, se le echaron encima, lo tendieron en el suelo y lo pelaron, de modo que de los pocos pelos que tenía no le quedó uno solo en la cabeza.

2.6. *Fenarete*

Fenarete, cuyo nombre significa algo así como «manifestación de la virtud», fue la madre partera de Sócrates, a quien él pretendía emular ayudando a dar a luz nuevas ideas por medio de la dialéctica filosófica. Se casó en primeras nupcias con Queredemo, con quien tuvo un hijo llamado Patrocles[72], y tras enviudar se volvió a casar con Sofronisco, con quien tuvo a Sócrates. Sin lugar a dudas, Sócrates es un festín para cualquier psicoanalista[73].

Fue interrogando al joven Teeteto cuando Sócrates se presentó a sí mismo como partero. Su interlocutor se encontraba empantanado en una maraña de argumentos y era incapaz de abrirse un camino de salida (*Teeteto* 148e). Para tranquilizarlo, le dijo que su perplejidad no era estéril, que en realidad estaba padeciendo dolores de parto y él estaba dispuesto a ayudarlo imitando a su madre (149a). Añadió que las mujeres no se dedican al oficio de comadrona hasta que superan la edad de concebir y alumbrar:

> Causante de ello dicen que fue Ártemis, que era casada y asistía a los partos. Y a las estériles no les concedió este arte, porque la naturaleza humana no puede adoptar un oficio del que no se tiene experiencia; por eso concedió este don a las mujeres que, por su edad, ya no pueden parir (149b).

No puede ser, por cierto, más sorprendente esta referencia a la diosa más celosa de su virginidad, Ártemis (149c).

Un historiador minucioso del psicoanálisis a buen seguro se sorprendería de la agudeza del Aristófanes de *Las nubes* cuando presenta a Sócrates iniciando su interrogatorio a un hipocondríaco Estrepsia-

72. Platón, *Eutidemo* 297e.
73. Ver R. Ó. Moscone, *Sócrates: sólo sé de amor*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.

des de una manera que cualquier psicoanalista contemporáneo reconocería como familiar. En primer lugar lo invita a tumbarse:

> Acuéstate allí. Ponte a pensar en una manera de poner en orden tus cosas. Analiza todo parte por parte y todo en conjunto. No sujetes el pensamiento. Déjalo que vuele a su aire, pero no pierdas el hilo.

Ésta es, evidentemente, una forma tan moderna de practicar la mayéutica que bien podríamos considerar que Sócrates fue el predecesor de todos cuantos posteriormente han padecido el complejo de Fenarete, es decir, los psicoanalistas...

2.7. *¿Sócrates alcahuete?*

Concluyamos esta sección con una referencia a la vida matrimonial de Sócrates que, aunque carezca de verosimilitud, contribuye a aumentar nuestra perplejidad sobre la transmisión de su herencia. La encontramos en el *Apologético* de Tertuliano, que dirigiéndose a los cristianos escribe lo siguiente:

> Así, pues, estrechamente unidos por el espíritu y por el alma, no dudaremos en compartir nuestros bienes con los demás. Todo es común entre nosotros, excepto nuestras mujeres. Nosotros no practicamos la comunidad allá donde precisamente los otros hombres la practican, pues ellos no se contentan con tomar las mujeres de sus amigos, sino que también prestan con toda tranquilidad sus propias mujeres a sus amigos. Pienso que en esto siguen las enseñanzas de sus ancestros, y de los más grandes de sus sabios, del griego Sócrates, del romano Catón, que cedieron a sus amigos las mujeres con las que estaban casados, sin duda para que sus mujeres les dieran hijos fuera de sus propias casas. Y quizás esto no ocurría contra la voluntad de estas mujeres. ¡Qué modelos de la sabiduría ateniense, de la gravedad romana! ¡Un filósofo y un censor haciéndose alcahuetes! (XXXIX, 11-13).

Erasmo también sospecha en uno de sus apotegmas que Sócrates tenía algo de alcahuete. Francisco Tamara lo traduce así:

> Estando en un convite en casa de Jenofonte todos los convidados fueron rogados que dijesen qué arte o que bien cada uno tenía del que más se glorificaba. Y como la suerte llegase a Sócrates dijo burlando que él se gozaba mucho de ser alcahuete.

Pero, claro está, alguien tan partidario del silenismo socrático como Erasmo, no podía dejar las cosas de esta manera y por ello dio la vuelta a la alcahuetería socrática añadiendo que con las palabras anteriores daba «a entender que él enseñaba la verdadera virtud, la cual principalmente encomienda y adorna al que la tiene, y gana la amistad de los hombres así en público como en secreto»[74].

74. En *Apotegmas...*, cit., p. 55.

III

EL CÍRCULO SOCRÁTICO

De Sócrates sólo conocemos lo que nos han contado y quienes nos hablan de él nos lo presentan siempre hablando con otros, de forma que la interioridad del gran defensor del cuidado del alma a primera vista parece inaccesible. No nos ha escrito de sus noches oscuras, si es que las tuvo, ni de sus dudas, tanteos y certezas. No tenemos unas «Confesiones» ni unas cartas de Sócrates. No vemos su interioridad, es cierto, pero sin embargo todos creemos conocerlo; no podemos husmear bajo su ropa para ver si esconde algo bajo su apariencia, pero tenemos la convicción de que no se guardó ningún as en la manga. Así que no parece que vayamos desencaminados si buscamos la intimidad de quien se pasaba el día ruando por las calles de Atenas en sus interacciones sociales[1]. Fue él quien le dijo a Alcibíades que para conocernos a nosotros mismos debemos buscar el reflejo de nuestra imagen en la pupila de la persona a la que miramos. No hacemos más que seguir su consejo si buscamos a aquellos ante los cuales se ponía cara a cara. Trataré, pues, de reconstruir en sus grandes rasgos tanto la trama de sus preferencias y manías como la urdimbre de sus aprecios y rechazos, hurgando en sus encuentros y desencuentros. ¿Qué tipo de personas eran aquellos con los que prefería hablar? ¿Qué pensaban en Atenas de los que se consideraban sus amigos? ¿Hasta qué punto eran desalmados sus enemigos? ¿Qué pensaron los antiguos sobre todos ellos? No pretendo, por lo tanto, ofrecer las biografías resumidas del círculo socrático o una

1. Ver D. Nails, *The people of Plato. A Prosopography of Plato and other Socratics*, Hackett, Indianapolis, 2002; y F. Wolf, *Socrate*, PUF, Paris, 1985, pp. 112-129.

especie de quién es quién del socratismo, sino, más bien, esbozar aquellos rasgos de Sócrates que sólo se muestran bajo la luz de sus relaciones sociales[2].

3.1. *Un diálogo de Sócrates en el Hades*

Comencemos con una referencia irónica, tomada de la imaginación lúcidamente crítica de Luciano de Samosata, que nos ofrece un documento precioso de la pervivencia de una sospecha morbosa que ha acompañado tradicionalmente la querencia socrática por lo más florido de la juventud ateniense. Si hay algo en lo que admiradores y críticos del socratismo están de acuerdo es en que no le gustaban ni las soledades (en las que sin embargo esporádicamente se hundía), ni los bucólicos paisajes campestres (aunque a veces los busque para hablar relajadamente con alguien), ni las impenetrables magias ocultas de la naturaleza (aunque también tuvo sus devaneos físicos). Él echaba sus redes dialécticas por los gimnasios, las fiestas y los mercados, siempre en pos de la belleza en los cuerpos y en los razonamientos. Tanto apreciaba la belleza que es difícil imaginar que renunciara a ella en el Hades.

En uno de sus *Diálogos de los muertos*[3], Luciano se imagina a Menipo manteniendo la siguiente conversación con Éaco sobre las últimas noticias del otro mundo:

> MENIPO: Y Sócrates, Éaco, ¿por dónde para?
> ÉACO: Se pasa el tiempo de cháchara con Néstor y Palamedes.
> MENIPO: Me gustaría verlo, si es que está por aquí.
> ÉACO: ¿Ves a aquel calvo?
> MENIPO: Todos están calvos, esa indicación no me sirve.
> ÉACO: Quiero decir... aquél tan chato.
> MENIPO: Estamos en lo mismo, porque todos son chatos.
> SÓCRATES: ¿Me buscas[4] a mí, Menipo?
> MENIPO: Sí, por cierto, Sócrates.

2. El adjetivo *sokratikós* aparece por primera vez en la *Poética* de Aristóteles (1447b 11), pero la idea de los socráticos como un grupo reconocible de seguidores de Sócrates estaba ya construida en las *Memorabilia* de Jenofonte (1.1-2 y 1.2.12, 48). Aristófanes, en *Las aves* (1281-1282), utiliza los verbos *sokrateîn* (socratizar) y *lakonomaneîn* (dejarse dominar por las cosas de Esparta, enloquecer por Esparta) y relaciona ambas acciones de manera que parecen casi sinónimas.

3. Luciano de Samosata, *Menipo y eaco*.

4. La forma verbal utilizada por Sócrates es *zeteîs*, que, como veremos, tiene un significado propio en el vocabulario socrático.

SÓCRATES: ¿Cómo van las cosas por Atenas?
MENIPO: Hay muchos jóvenes filosofando, y a juzgar por sus ropas y sus andares, han alcanzado la cima de la filosofía.
SÓCRATES: ¡Pues yo no he visto a tantos por aquí!
MENIPO: Pero sí que te habrás encontrado a imitadores de aquel Aristipo, que te frecuentaba, e incluso de Platón, el uno chorreando brillantina y el otro dominando el arte de adular a los tiranos sicilianos.
SÓCRATES: Y sobre mí ¿qué piensan?
MENIPO: En esto, Sócrates, eres afortunado. Todos piensan que fuiste un hombre admirable y que todo lo sabías, aunque, a mi modo de ver, tú no sabías nada de nada.
SÓCRATES: Eso mismo les decía yo, pero ellos creían que se trataba de una ironía.
MENIPO: ¿Quiénes son los que están a tu alrededor?
SÓCRATES: Son Cármides, Fedro y el hijo de Clinias.
MENIPO: ¡Bien hecho, Sócrates! Está bien que ejercites tus artes y no desprecies a los hermosos muchachos.
SÓCRATES: ¿Y a qué otra cosa más agradable me podría dedicar?

3.2. *Alcibíades*

Alcibíades[5] (*ca.* 450-404 a.C.) fue *l'enfant terrible* de una Atenas que con milagrosa fecundidad, fue capaz de producir y dar cobijo en poco más de cien años a algunos de los personajes más notables, geniales y pintorescos de toda la historia de la humanidad, tanto en las artes como en la política, dando lugar así a esa singularidad histórica conocida como «siglo de Pericles». Dudo que en ninguna otra época fuera posible encontrar en una misma ciudad más genios por metro cuadrado. En una ciudad así destacó Alcibíades[6], a quien Larra definió como «el calavera más perfecto de Atenas»[7].

Poseemos varias versiones de su vida. Tucídides o Lisias son muy severos con él, mientras que Platón y, sobre todo, Plutarco, parecen concederle la misma indulgencia que le brindó el pueblo de Atenas. Tucídides habla de la enormidad de anomalías que practicaba en su

5. Una magnífica biografía suya es la de J. de Romilly, *Alcibiade*, Fallois, Paris, 1995 [trad. cast.: *Alcibíades o Los peligros de la ambición*, Seix Barral, Barcelona, 1996].

6. Una maravillosa parodia sobre Alcibíades, pero que es, al mismo tiempo que un divertimento, un precioso retrato del ateniense, se encuentra en Machado de Asis, *Uma visita de Alcibíades*, en *Obra completa* II, Nova Aguilar, Rio de Janeiro, 1994. En esta lúcida ironía, firmada el 20 de septiembre de 1875, al autor, tras haber leído la vida correspondiente de Plutarco, se le aparece Alcibíades, *o mais guapo dos atenienses*. La conversación que mantienen ambos no tiene desperdicio...

7. M. J. de Larra, «Los calaveras», en *Fígaro*, Crítica, Barcelona, 2000, p. 385.

propio cuerpo y Lisias no se reprime a la hora de presentarlo como un rijoso. No puede decirse que Alcibíades se fuera de la vida en ayunas. En él parece que la naturaleza pretendió ensayar cuánto era capaz de dar de sí[8]. Pocos atenienses fueron más excelentes que él en el vicio y en la virtud. Nunca le faltaron compatriotas dispuestos a espesar el caldo gordo de su fama. Fuera a donde fuera no podía «dejar de provocar a cada instante aquello que podemos llamar la opinión»[9].

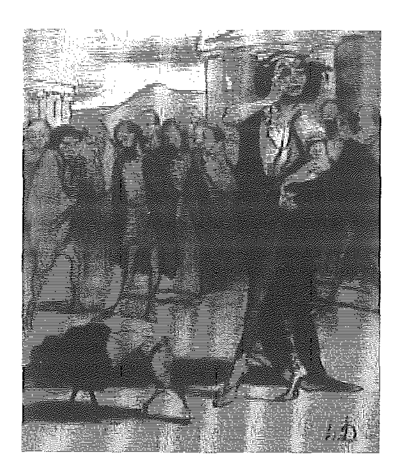
Nació en el seno de la noble familia de los alcmeónidas. Tenía sólo cinco años cuando murió su padre, Clinias, que era comandante de la armada ateniense en Coronea, y fue acogido por Pericles, a cuyo lado creció, destacando muy pronto por su belleza, inteligencia y don de gentes. Posiblemente Pericles vio en él, más que en sus propios hijos, al heredero de su legado político. No tardó en convertirse en el árbitro y el modelo de las jóvenes generaciones atenienses y en el niño mimado de la *pólis*, a pesar de —o quizás por— que tan notables como sus virtudes eran sus extravagancias. Ninguna comunidad ha mostrado más generosidad con un ciudadano tan insolente y *canaille*.

Plutarco cuenta que poseía en su juventud un perro carísimo que destacaba por su belleza. Para acallar el diluvio de comentarios de todo tipo que cada día caían sobre él, decidió cortarle el rabo. Esta conducta levantó una reprobación unánime, pero cuanto más arreciaban las críticas, más tranquilo se mostraba él, ya que mientras los atenienses se fijasen en la cola de su perro a él lo dejarían en paz. Basándose en esta anécdota Gustave Flaubert escribió en su *Diccionario de prejuicios* lo siguente: «ALCIBÍADES: Célebre por la cola de su perro. Tipo de disoluto. Se veía a menudo con Aspasia».

Uno de los primeros atenienses en fijar su atención en las extraordinarias capacidades que se intuían bajo sus excentricidades fue Sócrates. Con el tiempo compartirán mesas, conversaciones y aun el mismo lecho y lucharán hombro con hombro en trascendentales batallas. Tan estrecha fue esta relación que los enemigos demócratas de Sócrates encontraron en ella motivos para responsabilizarlo de la educación de las nuevas generaciones de atenienses. Platón intentó defender a su maestro alegando que el auténtico educador de Alcibíades fue el pueblo de Atenas. De la misma manera que no se puede

8. C. Nepote, *Alcibíades*, en *De excellentibus ducibus exterarum gentium* III.

9. J. Lacan, *El seminario* VIII. *La transferencia*, Paidós, Buenos Aires, 2003, p. 33.



Honoré Daumier, *La adolescencia de Alcibíades,* 1842. Cuatro años después, en 1846, Barbey d'Aurevilly escribió *Cuarenta medallones de la Academia Francesa, o la cola del perro de Alcibíades*

responsabilizar a una única persona de haber enseñado a Alcibíades a hablar en griego, tampoco una única persona pudo educar su inteligencia de lo justo y lo injusto (111a). Algunos, como Isócrates, tendrán en tan poco a Sócrates que negarán su influencia sobre Alcibíades simplemente por incapacidad personal para ello. Otros, como Eliano en su *Varia historia* (II, 1) responsabilizan totalmente a Sócrates de su educación política. Según este último autor, cuando Alcibíades era joven temblaba de miedo, casi hasta el desfallecimiento, cada vez que tenía que hablar ante la asamblea popular ateniense. Sócrates le proporcionó confianza en sí mismo mediante el procedimiento de minusvalorar a las gentes que lo escuchaban, artesanos incultos a los no había motivos para temer. El pueblo de Atenas, mirado cara a cara, no sólo no daba miedo sino que apenas merecía respeto.

Alcibíades se dedicó a la política con ocasión de la Paz de Nicias (421 a.C.), a la que se opuso frontalmente, liderando el movimiento más decididamente partidario de la guerra con Esparta. Faltos de Pericles, los demócratas perdieron su fuerza aglutinante y moderadora, y los espíritus más encendidos no encontraron quien pusiera contrapeso a sus quimeras. Alcibíades colaboró en la formación de la alianza antiespartana que fue derrotada en Mantinea, patria de Diotima. Posteriormente promovió la expedición ateniense a Sicilia, que fue encargado de dirigir junto a Nicias (415). Pero poco antes de zarpar, participó con otros jóvenes, la mayoría miembros del círculo socrático, en

dos actos sacrílegos que conmocionaron profundamente a los atenienses: la mutilación de varias imágenes del dios Hermes situadas en lugares estratégicos en la ciudad y la parodia de los sacrosantos misterios de Eleusis. Fue acusado públicamente de ser el promotor de esta gravísima impiedad[10]. En lugar de hacer frente a las acusaciones, huyó; pero no a una ciudad neutral, sino al campo enemigo. Se refugió en Esparta. Se justificaba diciendo que «es absurdo intentar hacerse absolver, pudiendo huir». A uno que le preguntaba si no tenía confianza en la patria, le respondió: «Yo no me fiaría ni de mi madre».

Pronto se vio obligado a huir también de Esparta, por haber seducido a Timée, la hermosa esposa del rey Agis. Esta vez buscó cobijo entre los persas. De aquí retornó a Atenas, reclamado por la nueva oligarquía gobernante y el pueblo, que lo recibió entusiasmado, ofreciéndole coronas de oro y de bronce. Pero cuando los espartanos derrotaron a los atenienses, se vio obligado, una vez más, a tomar el camino del exilio. Esta vez se refugió en Frigia, en la orilla este del Helesponto, donde fue finalmente alcanzado por esa muerte que había estado pisándole los talones en los últimos años. Cayó asesinado, quizás por emisarios de Esparta, en el 404. Tenía 46 años. Faltaban cinco para que Sócrates fuese condenado a muerte.

En la relación de Sócrates con Alcibíades la literatura socrática encontró una fuente inagotable de inspiración. Prueba de ello son los *Alcibíades* de Platón, Esquines y Euclides. Fueron tan leídos que, según Aulio Gelio, no faltaron jovencitos que por su culpa buscaron en la filosofía las frivolidades de Alcibíades[11]. Así confiesa el Sócrates de Esquines[12]:

> Yo nunca pensé que pudiera ser útil a nadie pues me faltaba la destreza necesaria. Sin embargo, en el caso de Alcibíades, me parecía poder ayudarlo no tanto por mí como por una cierta gracia divina. Entre los enfermos, algunos recuperan la salud gracias a la medicina de los hombres, pero otros lo hacen por una gracia divina, porque una fuerza interior los conduce hasta la salud. En lo que a mí respecta, mi amor por Alcibíades me ha permitido experimentar algo similar a lo que experimentan las bacantes. Éstas, cuando están poseídas por el dios, extraen leche y miel allá donde las demás no conseguirían ni sacar agua. Yo, a pesar de no poseer ningún especial saber con cuya transmisión pudiera ser útil a alguien, pensaba que frecuentando a Alcibíades podría hacerlo mejor gracias a mi amor.

10. Andócides, *Sobre los misterios* 11-14.
11. *Noches áticas* I, 9.
12. *Aspasia*. Texto transmitido por Elio Arístides, SSR VI A 53.

Alcibíades es el autor de la descripción más famosa de Sócrates. Tan es así que cuando pensamos en su aspecto, lo hacemos a través de sus ojos (*Banquete* 215b ss.). Nos lo presentó semejante a unas estatuillas que, exteriormente, tenían forma de un sileno, pero que en su interior escondían estatuas de dioses. En la mitología el sileno era un ser salvaje, fronterizo entre la animalidad y la humanidad, que era violentamente arrastrado por sus instintos y no respetaba otro mandamiento que el de su capricho. De forma animalizada, solía tener orejas de asno, cara regordeta, nariz muy chata, ojos saltones y vientre prominente. Cuando aparecían, normalmente de súbito, acostumbraban a poner todo patas arriba, dominando las voluntades de las gentes con sus músicas y alterando los estados de ánimo con sus chanzas. Para Alcibíades, Sócrates conseguía los mismos efectos que los silenos con el dardo de su presencia y la fuerza de su palabra. Cuando él lo escuchaba, su corazón comenzaba a saltar enloquecido, como dominado por una pasión incontrolable. Y sin embargo Sócrates era el único que no lo halagaba. Al contrario, le recriminaba su conducta echándole en cara que teniendo tanto por aprender olvidara ocuparse de sí mismo y se enredara en asuntos ajenos. Sólo ante Sócrates Alcibíades sintió vergüenza. Así dice el Alcibíades del *Banquete* platónico (216d ss.):

> Nadie lo conoce tan bien como yo. Todos sabéis cuánto le gustan los jóvenes hermosos, y que siempre anda alrededor de ellos, pero no busca sólo la belleza, pues si un joven sólo tiene este don, lo desprecia, así como desprecia los dones que persigue la muchedumbre. Pasa su vida ironizando y burlándose de los hombres, pero cuando habla con seriedad y se le puede ver tal como es, entonces no sé si alguien habrá visto algo más hermoso por dentro. Yo pude ver por dentro la estatua de este sileno y me pareció tan hermosa, tan de oro, tan extrañamente bella y admirable, que creí que era divina. Alguna vez pensé que estaba enamorado de mí y, sintiéndome alagado, una vez que tuve ocasión de estar a solas con él, yo, que tan orgulloso me sentía de mi juventud, despedí a mi acompañante para poder intimar con Sócrates. Esperaba que inmediatamente se pusiera a decirme cosas lisonjeras, pero nada de esto pasó, sino que me habló de la misma manera que lo hacía siempre y cuando terminó, se fue y me dejó solo. Como no estaba yo dispuesto a renunciar, me las ingenié y, como un amante que acecha a su amado, una noche le obligué a que se quedara en mi casa y a acostarse en un lecho contiguo al mío. Yo había sido picado por el amor en el lugar más doloroso, el corazón, y por ello decidí prescindir de sutilezas y expresarle directamente mis deseos.

—¿Sócrates, duermes?
—No —me respondió.
—¿Sabes lo que he pensado?
—¿Qué?
—Que sólo tú eres digno de ser mi amante, y yo estoy dispuesto a complacerte en todo lo que me pidas.

Alcibíades se pasó a la cama de Sócrates, lo envolvió con su manto y lo abrazó. Pero Sócrates se mantuvo impasible toda la noche: «Sabedlo bien, después de haber dormido con Sócrates, me levanté como si hubiera dormido con mi padre».

El platónico Plutarco[13], guiado por el seráfico propósito de combatir las maledicencias, se imaginó que quien realmente estaba enamorado de Alcibíades era Anito. Para mantenerlo a su lado intentaba alejarlo de Sócrates, el único hombre capaz de ponerle freno, mostrarle las imperfecciones de su alma y reprimir su orgullo:

> Maravillábanse todos de verle cenar con Sócrates y ejercitarse y hablar con él, mientras que se mostraba con los demás amadores áspero y desabrido; y aun a algunos los trataba con altanería, como a Anito el de Antemidón. Amaba éste a Alcibíades y teniendo a cenar a unos huéspedes, le convidó al banquete; rehuyó él el convite; pero habiendo bebido largamente en casa con otros amigos, fuese a casa de Anito para darle un chasco; púsose a la puerta del comedor, y viendo las mesas llenas de fuentes de plata y oro, dio orden a los criados de que tomaran la mitad de todo aquello y se lo llevaran a casa; esto sin pasar de allí y antes se retiró con los criados. Prorrumpieron los huéspedes en quejas, diciendo que Alcibíades se había portado injuriosa e indecorosamente con Anito; mas éste respondió: No, sino con mucha equidad y moderación, pues que, habiendo sido dueño de llevárselo todo, aun nos había dejado parte.

En esta pugna entre los que tiraban del cuerpo de Alcibíades hacia el placer y quien pretendía encaminar su alma hacia la virtud, vencieron finalmente los primeros. Plutarco resalta que Alcibíades se dejó seducir por sus admiradores y se alejó de la filosofía. Sócrates corrió detrás de él como detrás de un esclavo fugitivo, pero no pudo competir con los corruptores de su juventud, que le ofrecían todo tipo de placeres y estimulaban sin cesar su ambición de gloria.

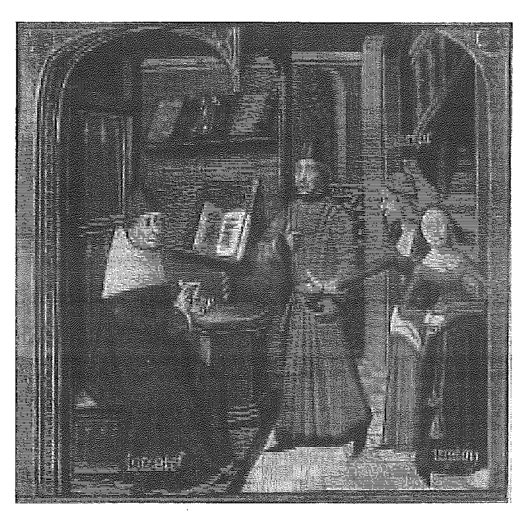
La relación entre Sócrates y Alcibíades ha sido siempre motivo de reflexión filosófica y acicate de la imaginación artística tanto de lite-

13. *Vida de Alcibíades* IV.

ratos como de artistas plásticos. Entre los filósofos podemos recordar al musulmán al-Kindi, que pone estas palabras en su boca:

> Como amo la filosofía, decidí frecuentar a Sócrates. Él me miraba mientras enseñaba a otros, de manera que me imaginé que buscaba en mí lo que se busca en un joven de hermosa cara. Así que busqué estratagemas para estar a su lado y ofrecerme a él. Él me dijo:
> —¿Qué te empujó a hacer esto?
> —Mi deseo de tu sabiduría —contesté yo. Se giró hacia mí y dijo:
> —Hijo mío, la belleza de tu rostro es para los demás, pero la de tu alma es para mí.
> Nunca pude —añade Alcibíades— recordar esta lección sin sentir vergüenza[14].

En cuanto a las obras artísticas, comencemos por una miniatura de 1475 que ilustra los *Hechos y dichos memorables* de Valerio Máximo, en la que encontramos un buen testimonio de la pervivencia de la ambigua relación entre Sócrates y Alcibíades. El filósofo pretende embridar la desenfrenada pasión erótica de Alcibíades, al que ha sorprendido con una mujer de nombre Mylon. La presencia de Jantipa y el sentido general de la escena parecen indicar que nos encontramos en casa de Sócrates, lo cual podría significar que esta Mylon es en realidad Mirto, la segunda mujer de Sócrates.



Valerius Maximus, *Des faits et des paroles mémorables*.
Librería Biblioteca Nacional de Holanda

14. Isaac ibn Hunain, *Nawadir falsafiyah*, 21v11.

Una de las representaciones más conocidas de Alcibíades es la de Rafael en *La Escuela de Atenas*.



Rafael, detalle de *La Escuela de Atenas*, 1510.
Alcibíades, Esquines, Jenofonte y Sócrates

Los comentarios literarios que podríamos presentar son numerosísimos, superando en mucho el propósito de estas páginas, así que me limitaré a algunas muestras que me parecen ilustradoras del conjunto.

Dentro de la tradición de las anécdotas moralizantes, Eliano, en *Varia historia* (III, 28), relata que viendo Sócrates el desmesurado orgullo de Alcibíades, lo condujo a un lugar en el que había expuesto un mapa del mundo y le pidió que localizara el Ática, y cuando la encontró, le volvió a pedir que señalara sus propiedades, lo cual, evidentemente, era imposible. «¿Por qué te enorgulleces entonces —le reprendió— de unas posesiones que no son ni un punto en la tierra?».

En 1618 el poeta holandés Jacob Cats, de cuyos *Houwelyck* se vendieron 50.000 ejemplares entre 1625 y 1655, compuso un libro de emblemas, a uno de los cuales puso el titulo de *Silenus Alcibiadis, sive Proteus*. Para Cats el silénico no es Sócrates, sino Alcibíades, y no tiene solamente una máscara, la de Sileno, sino infinitas. Le ocurre como al dios Proteo, que no podía dejar de metamorfosearse, pero a diferencia de Sócrates, en el interior de Alcibíades no hay ningún objeto valioso, sino una sucesión constante de máscaras[15]. Cristóbal de Villalón, en *El escolástico*[16], escrito a mediados del siglo XVI,

15. G. A. van Es, *Jacob Cats*, en *De letterkunde van renaissance en barok in de zeventiende eeuw* I, Antwerpen, 1948, pp. 65-114; J. Storm van Leewen, *De achttiende-eeuwse Haagse boekband in de Koninklijke Bibliotheek en het Rijksmuseum Meermanno-Westreenianum*, Gravenhage, 1976, p. 240, n.º 94; H. Luijten, «De prenten in Jacob Cats' Sinne- en minnebeelden»: *De Boekenwereld* 8 (1991-1992), pp. 202-214.
16. C. de Villalón, *El escholástico*, Crítica, Barcelona, 1997.

pone en boca de uno de sus personajes estas palabras: «Decidme, ¿qué muger nunca llegó al desordenado apetito de la carnalidad en que aquel famoso varón Alcibíades vivió? El qual, siendo capitán de Grecia, no dexó hombre ni muger a los quales, como pública ramera, no se postrase». Pero si bien fue amado por muchas mujeres, una parece que lo hizo con una devoción especial. Me refiero a Teodota[17], la prostituta ateniense a la que acostumbraba visitar Sócrates, que lo acompañó en su azarosa vida y lo enterró dignamente.

Sobre la relación erótica entre Alcibíades y Sócrates, son interesantes dos poemas separados entre sí por muchos siglos. El primero es de Heródico, un discípulo de Crates[18]:

> Sócrates, no se me oculta que de deseo se remuerde tu corazón
> por el hijo de Dinómaque y Clinias.
> Pero escucha si quieres que hacia ti esté bien dispuesto el muchacho.
> No desobedezcas mi mensaje,
> mas hazme caso, y será para ti mucho mejor.
> Que también yo, cuando lo oí, de placer vi cubierto mi cuerpo
> de sudor,
> y de mis párpados cayó un llanto no indeseado.
> Contente y llena tu espíritu con la musa inspiradora,
> con la que lo conquistarás.
> Infúndela en sus oídos anhelantes,
> que para ambos será ella comienzo del amor.
> Con ella lo retendrás, dirigiendo a sus orejas presentes de deseo.

El segundo nos lleva a finales de julio de 1798, pues en esta fecha Friedrich Hölderlin envió a Schiller el siguiente poema, titulado *Sócrates y Alcibíades*, que fue musicado posteriormente por Benjamin Britten (*op.* 61):

> ¿Por qué estás siempre tan pendiente, admirable Sócrates,
> de este muchacho? ¿No conoces nada superior?
> ¿Por qué tu mirada lo contempla con tanto amor,
> como si vieras a los dioses?

La respuesta de Sócrates es la siguiente:

> Quien piensa lo más profundo, estima lo más vivo;
> aprecia la elevada juventud aquel que contempla el mundo.
> Y los sabios tienden con frecuencia
> al final a la belleza.

17. Ateneo, *Banquete de eruditos*, XII.
18. *Suppl. Hell.*, fr. 495, en Ateneo XII, *Sobre las mujeres*.

En cuanto al notable *affaire* de Alcibíades y Sócrates, como lo llama con elegancia británica Richard Francis Burton en sus *Terminal Essays* (1885), se ha dicho de todo. Tiene jugo suficiente como para exprimirle hasta la última gota hermenéutica. J. Matthias Gesner (1691-1761), que ocupaba la notable posición de bibliotecario de la Universidad de Gotinga, mirando de reojo a Erasmo, califica al Sócrates del *Banquete* de *sanctus paederasta*[19].



Gesner utiliza para representar a Sócrates una imagen de Dioniso asistiendo a un banquete de Icario, el introductor del cultivo de la vid en Grecia. Se conservan varias copias romanas del relieve griego original

3.3. *Antístenes*

Antístenes, que según algunos fue hijo de madre tracia[20] y acabó siendo uno de los más íntimos seguidores de Sócrates y, quién sabe si

19. J. M. Gesner, *Socrates Sanctus Paederasta*, Utrecht, 1769. El libro fue reimpreso en 1877 en francés con el edulcorado título de *Socrate et l'amour grec*, Liseux, Paris, 1877.

20. Sobre este origen cuenta Francico Tamara que una vez alguien pretendió insultar a Antístenes por su mestizaje. A esto respondió Sócrates: «¿Y cómo es que piensas que un varón tan excelente podía nacer de padre y madre atenienses?». Dando a entender que más presto podía salir un excelente varón de una mujer escita o bárbara que de una ateniense (Erasmo, *Apotegmas...*, cit., p. 45).

por ello, uno de los principales rivales filosóficos de Platón. Se dice que antes de su encuentro con Sócrates acostumbraba a seguir al sofista Gorgias, pero tras el efecto del flechazo filosófico, pasó a convertirse, en cuerpo y alma, al socratismo. Más papista que el papa, intentó resaltar la austeridad de Sócrates, llevándola hasta un ascetismo extremo, entendiendo que el dominio de sí exigía un ejercicio permanente del esfuerzo[21] y del trabajo, actitud que dio origen al cinismo[22].

La fama de su devoción por Sócrates atravesará los siglos. Montaigne en sus *Ensayos* cuenta que visitaba a Sócrates acompañado de sus propios seguidores: «Antístenes el filósofo decía a sus discípulos: 'Vamos todos a oírle; ante él, seré yo discípulo con vosotros'»[23]. Eliano escribe en su *Varia historia* (II, 11) que en los difíciles años de la dictadura de los Treinta, cuando todos los personajes relevantes de Atenas estaban en el punto de mira de los dictadores, y todo cuanto se decía en la ciudad llegaba a sus oídos, Sócrates le confesó a Antístenes que su mutua pobreza era un salvoconducto, pues los hacía invisibles lo mismo para los Treinta que para los escritores de tragedias en busca de vidas memorables.

Tras la muerte del maestro, ocupó durante un tiempo la posición de heredero filosófico y, al menos durante quince años, fue considerado el discípulo mejor informado de los pormenores del socratismo, tal como podemos ver en Jenofonte[24]. La posición dominante de Platón, que era unos veinte años más joven, como figura emblemática del socratismo no parece que se estableciera antes del 385 a.C. Es bien relevante la manera olímpica con que en los diálogos platónicos se ignora a Antístenes. Ocurre lo mismo con Esquines[25] y Aristipo[26], entre los socráticos, y con Demócrito o Isócrates, entre los filósofos opuestos a Sócrates. Aunque Platón no puede ocultar que Antístenes estuvo presente en la muerte de Sócrates (*Fedón* 59b), no lo vuelve a mencionar en el resto de su obra. Sin embargo el lector atento sospe-

21. G. Romeyer Dherbey, «Les deux discours de la guerre d'Antisthène», en Íd. (dir.) y J.-B. Gourinat (ed.), *Socrate et les socratiques*, Vrin, Paris, 2001, pp. 333-350.

22. R. Muller, «La liberté socratique», en *ibid.*, pp. 309-329. Parece que el *Miltiades* de Esquines (SSR VI A 76-81) era una loa al esfuerzo, al trabajo y al sacrificio.

23. SSR, IV, pp. 199-201.

24. *Memorabilia* II.4.5. y III.2.17. y *Banquete*.

25. Únicamente en *Ap.* 33e

26 Ch. H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue. The philosophical use of a literary form*, CUP, Cambridge, 1996.

cha con frecuencia que él es el destinatario de alguna de las críticas que aparecen en sus diálogos[27].

Antístenes fue un autor muy prolífico. El catálogo de sus obras, confeccionado por Diógenes Laercio, ronda los sesenta títulos, entre los que se encontraba alguno directamente dirigido contra Platón (DL III, 35). Sin embargo los avatares de la transmisión han querido que de Platón dispongamos de casi toda su obra, mientras que de Antístenes apenas conservamos algunos párrafos. Por ello, si nuestro rostro de Sócrates es el de Alcibíades, nuestra filosofía de Sócrates es esencialmente la de Platón.

Si el testimonio de Ateneo es creíble, podemos hacernos una ligera idea del conjunto de sus diálogos[28]. Habría escrito dos obras sobre Ciro y en la segunda de ellas «afirma, vituperando a Alcibíades, que era un criminal en lo que a las mujeres se refiere, y en las restantes facetas de su vida, pues asegura que se acostaba con su madre, con su hija y con su hermana, como los persas». Tendría también un diálogo sobre política, dirigido contra los demagogos atenienses, un *Arquelao,* contra el sofista Gorgias, y una *Aspasia,* que sería «una calumnia contra Jantipo y Páralo, los hijos de Pericles». Por último, añade Ateneo que Antístenes «vil y groseramente le cambió el nombre a Platón por el de Satón, y con ese título publicó un diálogo contra él»:

> En efecto, a estos hombres, ningún magistrado les parece honrado, ningún estratego sensato, ningún sofista digno de consideración, ningún poeta útil, ningún pueblo prudente, salvo Sócrates, ese que se pasaba el tiempo con Aspasia la flautista en los talleres, que conversaba con Pistón el fabricante de corazas, y enseñaba a Teodota la prostituta cómo debía atraer a sus amantes.

Con respecto al término *Satón,* digamos que se trataba de un calificativo utilizado por las nodrizas griegas para llamar a los niños. Deriva de *sáthe*, que significaba pene[29].

Francisco Tamara vierte graciosamente al castellano una anécdota de Erasmo que merece la pena recoger especialmente por la forma en que está escrita:

27. *Eutidemo* 283e-286e; *Teeteto* 201c ss.; *Crátilo* 428e ss.; *Sofista* 251a-c.
28. Ateneo V, 220c-221a. Traducción de L. Rodríguez-Noriega, cit., pp. 362-363.
29. Ver Aristófanes, *Lisístrata* 1119.

> Decía [Antístenes] que la virtud sola hacía al hombre bienaventurado, y que el virtuoso de ninguna cosa tenía necesidad salvo de la fuerza y constancia de Sócrates, el cual había hecho ya callos en la paciencia, porque la flaqueza del cuerpo muchas veces impide el uso de la virtud[30].

3.4. *Apolodoro de Falero*

Platón nos ofrece el retrato de Apolodoro en el *Banquete* (172a-173e), donde aparece como transmisor de las palabras de Sócrates (172b), al que se unió en sus últimos años. Cada día intentaba empaparse de sus palabras, interesándose también por todo cuanto había hecho y dicho. Si esto fue así, quizás Apolodoro fuera el primer escritor de diálogos socráticos o, al menos, el primero en recoger por escrito ciertas estrategias de la dialéctica socrática. Antes de conocer a Sócrates no paraba de dar vueltas, dejándose guiar por el azar. Buscaba algo indefinido que sólo supo exactamente lo que era en su compañía. Con respecto a su actitud ante la filosofía, Platón pone estas palabras en su boca:

> Siempre que hablo de filosofía o escucho a los demás hablar de ella, además del provecho que creo obtener, siento un placer extraordinario, pero cuando siento hablar de cuestiones corrientes, relacionadas con el dinero o los negocios, me siento confundido y me apiado de los que se ocupan de estas cosas, porque creen saber algo y no saben nada.

Posiblemente, aquí Platón está parodiando el comportamiento de un socrático que cree poder captar el pensamiento del maestro simplemente repitiendo sus fórmulas.

Este beato discípulo, que creía que todos eran desgraciados, él mismo incluido, excepto Sócrates, será quien más amargamente llore al maestro en el momento de su muerte (*Fedón* 117d). Cuando Sócrates bebió la cicuta, comenzó a gritar de manera tan lastimera que a todos les partió el corazón. Otros dicen que cuando se enteró de la inminencia de su muerte, se presentó en su celda con ropa de lana muy fina y bien trabajada, para que la vistiera antes de beber la cicuta. «Estas ropas os servirán de ornamentos fúnebres, pues es ho-

30. Erasmo, *Apotegmas...*, cit., p. 167.

norable para un muerto vestir con decencia.» Dirigiéndose a Critón, Simmias y Fedón, que estaban a su lado, Sócrates dijo:

> Es cierto que Apolodoro tiene una gran opinión sobre nosotros si cree que después de que haya bebido la copa que me ofrezcan los atenienses, aún seguirá viendo a Sócrates. Si realmente cree que el que dentro de poco estará tendido a vuestros pies es Sócrates, entonces es que no me ha conocido nunca[31].

3.5. *Aristipo de Cirene*

Cuentan que Aristipo (435-360) fue el primer extranjero que acudió expresamente a Atenas para escuchar a Sócrates[32], allá por el año 416. Siempre se jactó de ello y muchos le oyeron decir que cuando necesitó sabiduría acudió a Sócrates, aunque añadía que cuando necesitaba dinero no dudaba en acudir a los ricos (DL II, 78). Guardó siempre la más alta estima por la memoria del maestro (DL II, 71), al que, sin embargo, no pudo acompañar en sus momentos finales, debido a un alejamiento personal (se encontraba en Egina) que quizás Platón subraya con no muy buenas intenciones (*Fedón* 59c), como sugiere Diógenes Laercio (III, 36). A pesar de no haber sido testigo directo de los hechos, cuando le preguntaban cómo murió Sócrates, contestaba: «Como a mí me gustaría morir» (II, 76). No parece que se llevara muy bien ni con Platón, ni con Jenofonte, ni con Esquines, quizás la rencilla con todos ellos tuviera su origen en su costumbre de cobrar sus lecciones de filosofía (DL II, 65). Sin embargo él se justificaba diciendo que su conducta no difería mucho de la de Sócrates, pues si bien era cierto que éste no cobraba en metálico, sí que recibía gustosamente cuanto le daban en especies, de manera que muchos atenienses se comportaban como sus despenseros y administradores (II, 74). Alguna vez también Aristipo pretendió ser generoso con Sócrates, enviándole veinte minas, pero éste se las devolvió alegando que su *daímon* no le permitía quedarse con este dinero (II, 65).

Varias fuentes aseguran[33] que Aristipo se encontró con Platón en Sicilia cuando éste realizaba su tercer viaje a la isla, en el 361, y que mostró con el tirano Dionisio una actitud escandalosamente sumisa (DL II, 79). Esta imagen del filósofo arrodillado ante el poder consti-

31. *Varia historia* I, 16.
32. DL II, 65; y Plutarco, *De curios.*, 2, 516c
33. Plutarco, *Dión* 19, además de Diógenes Laercio.

tuirá un recurrente motivo de reflexión para los hombres del siglo XVIII. Feijoo la recoge con estas palabras[34]:

> [...] habiendo negado Dioniso, tirano de Sicilia, una demanda a Aristipo de Cirene, se postró éste a sus pies, y consiguió lo que pretendía. Reprehendieron algunos aquella acción, como indigna de la gravedad de un filósofo. A lo que respondió Aristipo: El que quisiere ser oído de Dioniso, ha de poner la boca a sus pies, porque tiene en ellos las orejas. El dicho es gracioso, la sumisión no sé si fue excesiva.

En la entrada *Courtisan (Morale)* de la *Encyclopédie* de Diderot y d'Alembert se presenta esta conducta de manera muy similar a la de Feijoo. Tras señalar que Aristóteles terminó enfrentado a Alejandro y Platón a Dioniso de Siracusa, se añade el gesto de sumisión de Aristipo, para concluir con esta afirmación lapidaria:

> No obstante (pues no queremos despreciar nada) es quizás necesario que haya en la corte filósofos, como es necesario que haya en la república de las letras profesores de árabe, para enseñar una lengua que nadie estudia.

Condorcet[35] y Wieland insistirán de nuevo en esta actitud de Aristipo, que entienden como una claudicación del filósofo ante el poder. Jean-Jacques Barthélemy, en su famosísimo *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce*, de 1791, obra decisiva para explicar el conocimiento de la Grecia antigua entre los hombres de finales de siglo, vuelve a plantearse la cuestión del lugar del filósofo en la sociedad y, a través del ejemplo de Aristipo, niega que pueda ser el del cortesano si quiere mantenerse fiel a lo más auténtico de su vocación.

Vitruvio en *De architectura* (VI, 1) cuenta otra interesante anécdota, aunque muy distinta a la anterior, que recientemente ha sido recuperada por Glacken[36]:

> Aristipo, filósofo de la escuela de Sócrates, abandonado por un naufragio en la orilla de los rodios, percibiendo trazos de figuras geométricas, gritó a sus compañeros: ¡Tengamos esperanza, puesto que hay huellas humanas! Inmediatamente se dirigió hacia la ciudad de Ro-

34. B. J. Feijoo, *Teatro crítico universal* IV, 7.
35. *Dialogue entre Aristippe et Diogène*, 1783.
36. C. J. Glacken, *Huellas en la playa de Rodas. Naturaleza y cultura en el pensamiento occidental desde la Antigüedad hasta finales del siglo XVIII*, Serbal, Barcelona, 1996.

das y fue directo al gimnasio, donde, discutiendo de filosofía, fue cargado de regalos, de manera que no sólo tuvo para sí, sino que le sobró para repartir entre sus compañeros tanto vestidos como las demás cosas necesarias para la subsistencia. Cuando sus compañeros quisieron regresar a la patria le preguntaron si quería mandar algún mensaje y él les dio el siguiente: Que es necesario proporcionar a los niños riquezas y provisiones para sus viajes de manera que, incluso en un naufragio, todas ellas pudieran salvarse con ellos.

Desde un punto de vista teórico, Aristipo fue el primero en situar en el centro de la filosofía la cuestión del placer. Fundó la conocida como escuela de Cirene, muy próxima por sus planteamientos al epicureísmo y al cinismo. Defendía una moral hedonista y rechazaba los convencionalismos sociales. En su escuela «el arte de vivir consistía en sacar provecho de la mejor manera de todas las situaciones. Pensaba que el dolor era el peor de los males»[37].

3.6. *Aristodemo*

Según el testimonio de Apolodoro, Aristodemo era un hombre bajito que siempre iba descalzo y que estimaba apasionadamente a Sócrates. «En aquel tiempo —dice— era el que más estimaba a Sócrates[38].» Posiblemente lo que quiere decir Apolodoro es que ahora, cuando él frecuentaba también a Sócrates, hay otros —él mismo, claro está— que lo estiman más.

3.7. *Aristófanes, Amipsias, Eupolis*

En el 423 Sócrates fue motivo de no pocas chanzas en Atenas a causa de las parodias a que fue sometido por los comediógrafos Aristófanes y Amipsias en el más importante de los espectáculos públicos, el teatro. La comedia del primero se titulaba *Las nubes* y la del segundo, *Connus*, el nombre del músico que habría intentado introducir con escasa fortuna a Sócrates en el arte de la interpretación musical. Los dos coinciden en resaltar una idea que seguramente estaba circulando por Atenas como un chiste: a Sócrates había que darle un buen manteo y él estaba afanándose al máximo para conseguirlo. Pero en ninguno de ellos se encuentra el tono de ácida crítica de Eupolis, que dos años más tarde lo describe como «un

37. Cicerón, *Tusculanas* II.
38. Platón, *Banquete* 173b.

garrulo mendigo que tiene ideas para todo excepto para procurarse un tentempie». La exacerbación de la acritud puede explicarse, quizás, porque la conducta de Sócrates era para Aristófanes y Amipsias una curiosa y excéntrica novedad, mientras que para Eupolis ya comienza a ser una lata[39]. Esto no significa que los dos primeros coincidieran en sus apreciaciones. Mientras Aristófanes parece descubrir un filón de situaciones cómicas en la conducta cotidiana de Sócrates, Amipsias, si bien resalta que hasta los zapateros estaban hartos de él porque al ir siempre descalzo parecía haber nacido para fastidiarlos, le guarda un cierto respeto, reconociéndolo como un «varón intrépido que por mucha hambre que tuviera no se rebajó nunca a hacer vida de parásito».

Eupolis tuvo una relación primero de colaboración y después de enfrentamiento con Aristófanes, pues acabaron acusándose mutuamente de plagio. Parece que atacó también a Alcibíades, a resultas de lo cual se cuenta la poco creíble historia de que éste lo lanzó al mar. Duris de Samos explica que tal hecho tuvo lugar cuando Alcibíades navegaba de Grecia a Sicilia.

Basándose en la obra de Amipsias la tradición modeló la imagen de un Sócrates músico. Quintiliano en sus *Instituciones oratorias* (I, X) cuenta que aprendió a tocar la lira. En *El cortesano* (127-8) este instrumento es la vihuela, y para Cristóbal de Villalón, en *El escolástico* (IV, XIII), el laúd.

Los testimonios de los cómicos son también relevantes por sus silencios. El primero que prestó atención a lo que no dijeron fue Ateneo[40]:

> [...] ninguno dice nada de lo que afirma Platón sobre Sócrates: ni que era hijo de una comadrona, ni que Jantipa era una mala mujer que hasta le derramaba las jofainas en la cabeza, ni que se acostaba con Alcibíades bajo la misma manta. Sin embargo, eso tendría por fuerza que haber sido proclamado a los cuatro vientos por Aristófanes [...], que no se lo habría callado, ya que acusaba a Sócrates de corromper a la juventud.

De todas estas comedias, la que más trascendencia ha tenido ha sido *Las nubes*. Es posiblemente la obra más lograda de su autor y la que más quebraderos comportó a Sócrates. En la *Apología* (18b-

39. J. Burnet, «Doctrina socrática del alma», en J. Burnet y A. E. Taylor, *Varia Socrática*, UNAM, México, 1990, p. 18.
40. Ateneo V 319a-c. Traducción de L. Rodríguez-Noriega, cit., pp. 359-360.

20c), Platón incluye a Aristófanes entre los *antiguos acusadores* de Sócrates[41]:

> Todos sabéis que desde hace tiempo [...] se sostiene que va por ahí un tal Sócrates investigando tanto lo celeste como lo que hay bajo la tierra y que hace más fuerte el argumento más débil [...]. Y lo más desconcertante es que los acusadores no dan la cara [...], a excepción de cierto autor de comedias.

Sin embargo, mientras muchos autores contemporáneos no se muestran dispuestos a perdonar la conducta de Aristófanes, los discípulos de Sócrates no parecen guardarle ningún especial rencor. Ni Platón ni Jenofonte lo censuran directamente.

Friedrich Nietzsche se ha hecho eco en *El nacimiento de la tragedia* del «tono, a medias de indignación y a medias de desprecio» con que los modernos suelen hablar de *Las nubes*, porque «no pueden maravillarse lo suficiente de que Sócrates aparezca en Aristófanes como el primero y el más alto de los sofistas, como el espejo y el compendio de todas las aspiraciones sofísticas: en lo cual lo único que procura un consuelo es poner en la picota al mismo Aristófanes, presentándolo como un licencioso y mentiroso Alcibíades de la poesía».

Dejando de lado el hecho de que no han sido los modernos los que primero han atacado a Aristófanes, lo cierto es que Sócrates aparece en *Las nubes* como un presuntuoso sofista capaz de enseñar «dos tipos de discurso: uno justo y el otro injusto» y, en consecuencia, capaz de «ganar las causas más perdidas». Sus discípulos aprenden en un rocambolesco pensatorio a esquivar las normas legales, a saltarse las antiguas costumbres, sin que les importe maltratar a sus propios padres, actuando según su conveniencia, amparados por el poder persuasivo de la palabra. Sócrates aparece como un engreído y se presenta como un *dios en escena*, tal como lo describe Clitofonte en el diálogo platónico homónimo. Va por los aires dentro de un cesto, mirando a los mortales desde lo alto, ocupando el lugar privilegiado que en las tragedias se acostumbraba a reservar a las divinidades. Imita a los dioses precisamente porque no cree en ellos. «*Los dioses* —confiesa— no significan nada para nosotros.» Sócrates es, en consecuencia, un educador de fatuos y charlatanes parásitos de imprudentes.

41. Ver L. Strauss, *Socrates and Aristophanes*, New York/London, 1966. Ver también K. J. Dover, «Socrates in the 'Clouds'», en G. Vlastos (ed.), *The Philosophy of Socrates*, New York, 1971, pp. 50-77.

Una versión bien singular de todo lo acaecido alrededor de *Las nubes* es la que presenta Eliano dando forma a una curiosa teoría conspirativa según la cual detrás de Aristófanes se encontraban Anito y sus compinches, que buscaban la manera de acabar con Sócrates. Éste era mayoritariamente respetado por sus conciudadanos, sobre todo a causa del talento que ponía de manifiesto confundiendo la vanidad de los sofistas, y por lo mismo convenía no irritar a sus amigos, que fácilmente podrían predisponer a los jueces contra los acusadores. Para evaluar el estado de ánimo de los atenienses sin salir escaldados del intento, decidieron utilizar a Aristófanes, «poeta cómico, bufón de profesión», encargándole que «confeccionara una comedia sobre Sócrates con todos los defectos que le reprochaban: que era un parlanchín; que al discutir poseía la capacidad de hacer parecer bueno todo lo que era malo; que introducía divinidades nuevas sin reconocer ni adorar a los dioses de Atenas; que enseñaba todo esto a los que le seguían».

Aristófanes se entusiasmó con la idea —que además venía acompañada de una alta suma de dinero— e inmediatamente puso manos a la obra de llevar a escena al hombre más grande de Grecia, estimado por los dioses y especialmente por Apolo. Los atenienses, que nada sabían del argumento, en un primer momento se sorprendieron porque la máscara del actor protagonista no dejaba lugar a dudas sobre las intenciones de la obra:

> Pero como son de carácter mezquino y detractores natos tanto de los que los gobiernan como de todos cuantos se distinguen por su sabiduría o su virtud, disfrutaron de lo lindo con esta comedia y dieron a Aristófanes más aplausos que los que había recibido nunca, declarándolo vencedor por aclamación.

Sócrates no acostumbraba a ir al teatro. Sólo aparecía por allí cuando Eurípides estrenaba alguna obra. «Admiraba mucho a este poeta por la excelencia de su talento y por la virtud que respiran sus obras.» Algunas veces Alcibíades y Critias conseguían convencerlo para que viera alguna comedia, pero «en lugar de disfrutar, este hombre sensato, virtuoso, y sobre todo con un gusto exquisito, despreciaba a los autores que sólo saben insultar». Pero esta vez, como sabía lo que iba a ocurrir, estaba presente. Eran las fiestas de Baco, «durante las cuales la curiosidad acerca a Atenas una multitud innumerable de griegos». Muchos de ellos asistieron a la representación y se sintieron desconcertados ya que todo el mundo tenía el nombre de Sócrates en la boca y ellos no sabían quién era:

> El filósofo, que estaba situado en un lugar bien visible, al darse cuenta de la curiosidad de los extranjeros, se levantó para que lo vieran, y permaneció de pie durante la representación, expuesto a las miradas de todos[42].

El escritor Julio Póllux asegura que en la comedia griega había libertad para representar y caracterizar a ciudadanos reales y para ello los actores llevaban una máscara que caricaturizaba los rasgos de la persona representada. Si esto es así, la historia que cuenta Eliano adquiere cierta verosimilitud.

3.8. *Aristóteles*

Aristóteles sólo conoció a Sócrates de oídas. No hemos de incluirlo, por tanto, en el círculo de los socráticos. Sin embargo sus testimonios indirectos son considerados por muchos como los más objetivos, precisamente porque no estarían lastrados por otro interés que no fuera el histórico. Pero la verdad es que el Estagirita no nos ofrece una única imagen de Sócrates, sino, como mínimo, dos. Y están claramente enfrentadas entre sí. Por una parte lo presenta como el filósofo del concepto, por otra lo singulariza como un espíritu melancólico o, lo que es lo mismo, como una sombra en busca de una imagen (¿o será al revés, y el melancólico, como sugiere tan poéticamente Freud, es aquel que sufre la caída de la sombra del objeto sobre el ego?). Del Sócrates conceptual trataremos más adelante. Sobre los espíritus melancólicos es mucho lo que se ha dicho, desde el «no quieren vivir, y no saben cómo morir», de Séneca, a la *Anatomía de la melancolía*, de Robert Burton, pasando por Ficino. Pero una y otra vez se vuelve a la referencia aristotélica del conocido como *Problema XXX*.

A partir de Hipócrates la salud y la enfermedad se explicaron en el mundo antiguo por el equilibrio o desequilibrio entre cuatro humores: la sangre, la bilis amarilla, la bilis negra y la flema. La melancolía sería el resultado del predominio de la bilis negra y se definía como un mal que nace en la imaginación y se extiende por la razón, el corazón, y otras vísceras vitales, como el hígado. Sin confundirse con la tristeza, produciría un estado de inquietud que incapacitaría para el disfrute de la vida a causa, sobre todo, de la perturbación de la imaginación.

42. *Varia historia* II, 13.

En el *Problema XXX*, de Aristóteles, se plantea la siguiente cuestión[43]:

> ¿Por qué razón todos aquellos que han sido hombres de excepción, bien en lo que respecta a la filosofía, o bien a la ciencia del Estado, la poesía o las artes, resultan ser claramente melancólicos hasta el punto de hallarse atrapados por las enfermedades provocadas por la bilis negra?

A continuación ofrece una serie de nombres y lo más sorprendente es, a mi modo de ver, que junto a diferentes héroes mencione, «entre los más próximos a nosotros en el tiempo», a Empédocles, Platón y Sócrates. No tiene ninguna necesidad de justificar la afinidad que establece entre melancolía, heroísmo y filosofía, para él parece ir de suyo, ser algo tan evidente que no necesita ninguna aclaración complementaria. La de Sócrates, por lo tanto, no sería una figura muy distinta de la del héroe. Todos ellos, filósofos y héroes, según los rasgos comunes a los melancólicos, en ocasiones se ponen tristes, salvajes, taciturnos o charlatanes; de vez en cuando caen en un silencio abisal y propenden a la manía, al entusiasmo y al amor, dejándose arrastrar fácilmente por los impulsos y deseos. En la *Ética a Nicómaco* (1150b 25 = 30) añade que los melancólicos, por su vehemencia, se dejan guiar fácilmente por la imaginación. Son remolcados por imágenes y no pueden sino metaforizar[44]. El melancólico, en última instancia, es un escenario siempre disponible. Pero si esto es así, ¿cómo puede ver a Sócrates en unos lugares como un espíritu metaforizante y en otros como el primer paladín filosófico del concepto[45]? Es cierto que, por una parte, Sócrates parece concebir la filosofía como una meditación sobre la muerte, y, en tanto que tal, difícilmente podrá desembarazarse de las telas de araña de la melancolía; pero, por otra, es un dialéctico, un disputador que sabe utilizar, según se tercie, tanto el regate corto, táctico, de la braquilogía (la pregunta y respuesta inmediata), como el juego estratégico de la *makrología* (el

43. Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía*, traducción de Cristina Serna, Quaderns Crema, Barcelona, 1996.

44. J. Pigeaud, *Introduction à Aristote. La vérité des songes*, Payot-Rivages, Paris, 1995, p. 52.

45. *Metafísica* A, 987b 1-4 y M, 1078b 27-29. Sobre la complejidad de esta cuestión ver J.-B. Gourinat, «Socrate, dialecticien ou moraliste?», en G. Romeyer Dherbey (dir.) y J.-B. Gourinat (ed.), *Socrate et les socratiques*, cit., pp. 143-159 y, en la misma obra, M.-Ch. Bataillard, «Le Socrate d'Aristote: fondateur et fossoyeur de la morale», pp. 189-205.

largo discurso). Aristóteles parece creer que la creación más original de Sócrates es, en cualquier caso, su propia personalidad, que lo mismo se hunde en la meditación autista que se abalanza implacable sobre la presa dialéctica.

Cuando Freud se enfrentó al misterio de la creación artística, expresó su propia perplejidad en dos palabras: inquietante extrañeza, porque del silencio oscuro del alma del creador el analista nada puede decir.

En cualquier caso el tinte melancólico que Aristóteles vierte sobre la imagen de Sócrates no cayó en saco roto. Fue heredado con entusiasmo por Marcilio Ficino, él también melancólico, y por los miembros de la Academia florentina, a todos los cuales les gustaba considerarse un poco saturnales: por eso apreciaron tanto la manía socrática, la inspiración divina y el éxtasis. El *furor melancholicus* se transformó en Florencia en *furor divinus*.

3.9. *Arquelao*

Platón y Jenofonte insisten en privilegiar los encuentros de Sócrates con los sofistas, dejando en cierta penumbra los que pudo tener con el matemático Teodoro de Cirene[46] o filósofos como Parménides y Zenón[47]. Sin embargo, otros testimonios, sin duda de menor valor, sugieren que mantuvo estrechos contactos filosóficos con Damón, Diógenes de Apolonia, Anaxímenes, los pitagóricos, etc. Y Diógenes Laercio[48], Cicerón, Simplicio e Ion de Quíos, entre otros, resaltan sus relaciones con el círculo de Anaxágoras, especialmente con Arquelao. Añade Diógenes (II, 19) la opinión de quienes defendían que Sócrates escuchó al mismo Anaxágoras y fue tras la condena de éste cuando siguió las lecciones de Arquelao y fue amado por él. Más tarde Simplicio insistirá en estas filiaciones: «El ateniense Arquelao, discípulo de Anaxágoras, con quien se dice que estuvo relacionado Sócrates...».

Arquelao fue, según la versión de Diógenes Laercio, discípulo de Anaxágoras y maestro de Sócrates. Con él (*hoûtos*, dice en el original, de manera que lo mismo puede referirse a Arquelao que a Anaxágoras) la filosofía de la naturaleza pasó de Jonia a Grecia por primera vez... Y añade que Sócrates, que debiera haber recogido su legado, renunció al mismo dedicándose por entero a la ética. No hay que

46. Jenofonte, *Memorabilia* IV,2,10; Platón, *Teeteto*.
47. Platón, *Parménides*
48. *Física* 27, 23.

descartar que fuese el propio Arquelao quien lo orientara en esta dirección.

Sobre la influencia que Anaxágoras pudo ejercer sobre Sócrates el testimonio privilegiado es el de Platón, que en *Fedón* (96 ss.) recoge de esta manera sus palabras:

> Cuando era joven estimaba mucho la ciencia natural. Me encantaba conocer las causas de todo, con qué pensamos, con qué percibimos las sensaciones, y cosas por el estilo. Pero una vez oí leer en un libro de Anaxágoras que es el *noûs* quien origina y ordena todo, y creía haber encontrado a mi maestro [...]. Así que leí todo cuanto caía en mis manos de este filósofo. Pero poco a poco se fue desinflando mi entusiasmo inicial porque vi que Anaxágoras no pensaba a fondo sus propias ideas. No se preocupaba ni del bien ni del deber, cuando esto era en lo que yo estaba realmente interesado. Al no encontrar maestro sobre estas cuestiones, emprendí mi «segunda navegación» en busca del fundamento y explicación del bien.

En la *Apología* (26d) hace algo más: muestra a un Sócrates que en lugar de defenderse de la acusación de impiedad que le ha dirigido Meleto, desvía la cuestión para sostener que tal acusación debería ir dirigida contra Anaxágoras:

> ¿Es a Anaxágoras a quien pretendes acusar? ¿O es que subestimas a los jueces porque crees que desconocen los libros de Anaxágoras de Clazomenas? ¿Por qué habrían de venir los jóvenes a aprender de mí lo que pueden adquirir por un dracma en cualquier puesto?

Añade que el pensamiento de Anaxágoras se encuentra accesible a todos en *tà biblía*, es decir, en sus libros, a los que define como *átopa*, es decir, difíciles de entender. Pero esto nos permite suponer que conocía bien su existencia y que tenía una opinión bien formada sobre su contenido[49].

Añadamos para concluir que, según Metródoro de Lámpsaco, Pericles y Eurípides habían sido discípulos de Anaxágoras.

3.10. *Cármides*

Cármides aparece en varias obras de Platón y Jenofonte. Pertenecía a una de las más encumbradas familias atenienses. Era hermano de

49. L. Pepe, «Le livre d'Anaxagore lu par Platon», en M. Dixsaut y A. Brancacci, *Platon source des presocratiques*, Vrin, Paris, 2002, pp. 107-128.

Perictione, la madre de Platón, y primo hermano del dictador Critias, que fue también su tutor. En el diálogo que lleva su nombre (154b-155e) Platón lo describe como un joven tan inteligente como bello[50]. Sócrates acababa de regresar a Atenas tras la campaña de Potidea y andaba impaciente por pasar revista a los jóvenes atenienses que se distinguieran por su inteligencia y belleza:

> —En lo que hace a la belleza —le dice Critias— pronto juzgarás por ti mismo, pues esas personas que se aproximan andan todos enamorados de quien pasa por ser hoy en día el más hermoso.
> —¿Quién es? ¿Y quién es su padre?
> —Tú ya lo conoces, pero aún era un niño cuando fuiste para la guerra. Se trata de Cármides, hijo de mi tío paterno Glaucón y, en consecuencia, mi primo.
> —Sí, es cierto que lo conozco. Era un gracioso niño que ya debe estar hecho un adolescente.
> —¡Juzga por ti mismo! —dice Critias, señalando a Cármides, que se acerca hasta ellos.

A Sócrates le cuesta ser un juez ecuánime en cuestiones relativas a la belleza, ya que todos los muchachos le parecen hermosos. Sin embargo, Cármides le sorprende por su admirable aspecto, tan sobresaliente que es el centro de todas las miradas:

> —¿Qué piensas de este muchacho? —le pregunta Querofonte—. ¿No tiene unos rasgos faciales delicados?
> —¡Maravillosos!
> —¡Si consintiera en desnudarse, ya no te fijarías en su cara, pues su belleza es magnífica en todo su cuerpo!

El grupo de Sócrates estaba sentado en un banco. Como todos querían hacer un sitio a Cármides a su lado, cada uno comenzó a empujar a su vecino, pero el joven prefirió sentarse entre Critias y Sócrates. Éste pudo hurgar por unos instantes el rayo de su desnudez a través de una indiscreta abertura de las ropas del joven. Sintió inmediatamente una llamarada de deseo.

Y sin embargo este Cármides dibujado aquí por Platón como un muchacho inocente fue acusado de haber cometido un acto sacrílego cuando junto a Alcibíades, Axioco y Fedro, profanaron las imágenes del dios Hermes, provocando un escándalo mayúsculo en Atenas que contribuyó a torcer el rumbo de su historia[51]. Nunca sabremos hasta

50. Ver también Jenofonte, *Banquete* VIII, 2.
51. Tucídides VI, 27-28.

qué punto el verdadero perjudicado de esta conducta fue Sócrates, a quien algunos verían como el educador de este grupo de —en palabras de Tucídides— borrachos y juerguistas. ¿Qué ocurrió en Atenas? ¿Hasta qué punto se conmocionó su alma cuando aquella mañana se levantaron sus ciudadanos para acudir a sus ocupaciones habituales y se encontraron con las imágenes de los Hermes destrozadas? Posiblemente la reacción de las gentes no sería muy distinta a la que se produciría en una ciudad cristiana del Mediterráneo si una mañana sus ciudadanos descubriesen que un grupo de gamberros consentidos había profanado todas sus imágenes sacras. Pequeños grupos se irían reuniendo por aquí y por allá y las acusaciones correrían como la pólvora por las calles. Más de uno miraría receloso hacia el cielo, temiéndose la inminencia de una venganza, y en lo sucesivo hallaría en cualquier desgracia cívica la confirmación de sus temores. Quizás aquel mismo día comenzó a buscarse un fármaco para este mal, y la única manera de purificar la ciudad del impío suceso era buscando al responsable último de tales calamidades.

Según cuenta Jenofonte[52], a Cármides se le despertó la vocación política cuando aún carecía de empaque para enfrentarse directamente a la asamblea y desconocía lo que era conveniente para Atenas. Se comprometió con el gobierno tiránico de Critias en el año 404, asumiendo la responsabilidad de mantener el orden en el popular barrio marítimo del Pireo. Murió un año después en la cuesta del promontorio de Muniquia en el combate más decisivo de la guerra civil. Los demócratas, capitaneados por Trasíbulo, vencieron a los partidarios de Critias y los despojaron del poder.

Sobre este personaje vierte su pasión neohelenística Oscar Wilde en un poema que lleva su nombre, *Carmides*, en el que pueden intuirse la doble influencia de Platón y Winckelmann. Si el alemán hablaba con arrobada admiración de las estatuas griegas, desnudas de todo pudor, Wilde se imagina a Cármides abrazando una estatua de la diosa Atenea como un rendido Pigmalión.

3.11. *Cleómbroto de Ambracia*

Cleómbroto se quitó la vida después de haber leído el *Fedón*. No pudo acompañar a Sócrates en sus últimos momentos[53], pues estaba

52. *Memorabilia* III, 7.
53. *Fedón* 59c.

en Egina. El primer testimonio de su trágico final se encuentra en el *Epígrama* 23 de Calímaco[54], que después es resaltado por Cicerón[55]:

> Diciendo ¡Adiós, sol!
> Cleómbroto de Ambracia
> desde lo alto de una muralla
> se lanzó al Hades.
> No le aquejaba mal alguno
> que fuera merecedor de esta muerte;
> simplemente había leído
> un escrito de Platón,
> aquel que trata del alma.

3.12. *Clitofonte*

Clitofonte era políticamente seguidor del aristócrata Teramenes[56] y alcanzó un cierto protagonismo político con ocasión de la asamblea que en el año 414 puso fin a la democracia ateniense. Platón en un pequeño pero revelador diálogo, el *Clitofonte*, nos cuenta que filosóficamente había sido seguidor de Sócrates, pero que abandonó su compañía por juzgar más útil la del sofista Trasímaco. Clitofonte no tiene reparo en admitir cuánto admira al Sócrates protréptico, es decir, al impulsor ético, que anima con vehemencia a cuantos lo escuchan a practicar la justicia y a cuidar del alma:

> Con respecto a estas afirmaciones u otras semejantes, como que la virtud puede enseñarse o que debemos ante todo ocuparnos de nosotros mismos, ni me he opuesto nunca a ti ni creo que pueda oponerme en el futuro. Las encuentro extraordinariamente estimulantes y útiles, además de adecuadas para despertarnos a nosotros que estamos como dormidos.

Pero él no quiere solamente que lo animen a cuidar de su alma y a ser virtuoso, necesita también que le especifiquen cómo se consiguen y practican ambas cosas: «¿Cuál es la manera de producir la virtud en el alma?».

54. *Antología griega* VII, 471. Ver también Sexto Empírico, *Contra los profesores*, 48.
55. Cicerón, *Tusculanas* I, 34-38. La anécdota será posteriormente recogida por Agustín, *La ciudad de Dios* I, XXII, y Lactancio, *Divin. Inst.* III, 18, 9.
56. Aristófanes, *Las ranas* 967, y Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 34, 3.

Intentando buscar respuesta para sus interrogantes, se dirigió en primer lugar con sus preguntas a los seguidores de Sócrates:

> Uno de tus discípulos, el que parecía más entendido en esta materia, me contestó: «Lo que tú debes buscar es la justicia». Yo le repliqué: «No me digas sólo el nombre, dime qué he de hacer para ser justo. ¿Cómo se reconoce a un hombre justo?». No me respondieron más que generalidades vagas.

Al no sacar nada en claro, optó finalmente por dirigirse al maestro:

> Así que, finalmente, me dirigí a ti mismo, Sócrates. Me respondiste que lo propio de la justicia es dañar a los enemigos y beneficiar a los amigos. Pero pronto descubrimos que el hombre justo nunca daña a nadie, pues siempre actúa en vistas a la utilidad de todos. Y esto no te lo pregunté sólo una vez o dos, sino muchas y con insistencia. Finalmente desistí, convencido de que tú eres extraordinario concienciando a los demás sobre la necesidad de ser virtuosos, pero, una de dos, o sólo puedes hacer esto o bien no nos quieres hacer partícipes de tu saber. Por esto precisamente me dirigiré a Trasímaco y a quien esté a mi alcance con mis preguntas. Pues, Sócrates, para quien nada sabe de la importancia de ser virtuoso, eres digno de toda estima, pero para quien ya sabe esto y quiere avanzar, casi eres un obstáculo.

Muchas han sido las críticas a este texto. Algunas niegan que sea platónico, aunque no aporten ningún argumento filológico convincente. Pero esto tampoco es del todo relevante para nosotros. Lo decisivo es que nos pone de manifiesto una opinión sobre la confusión que creaba Sócrates entre algunos de sus seguidores. Tanto Jenofonte como Trasímaco insisten en esto. El primero cuenta en sus *Memorabilia* (IV, 4, 9, 1-2) que Hipias, el sofista, se dirigió un día enfadado a Sócrates con unas palabras que resumen las de Clitofonte:

> ¡Ya está bien de que te estés riendo siempre de los demás, preguntándoles a todos y examinándolos, y tú sin querer nunca darle a nadie razón ni cuenta ni manifestar tu opinión sobre nada!
>
> [...] algunos creen de Sócrates, según un parecer que a veces se ha expresado por escrito acerca de él y que se ha expuesto con apoyo de ciertos testimonios, que en exhortar a los hombres hacia la virtud no ha habido ciertamente otro más hábil, pero que de guiarlos hasta ella no era ya capaz.

La opinión de Trasímaco la encontramos en la *República* (337a) de Platón. Dirigiéndose a Sócrates, con quien está manteniendo un agrio debate, le dice:

¡Ya lo sabía yo y ya les había advertido a todos que no querrías responder, que te harías el ignorante, y que harías cualquier cosa antes de responder si alguien te preguntase!

Mucho más tarde al-Farabi parece recoger las ideas del *Clitofonte* en un texto muy interesante, según el cual Platón se interesó por la manera de transmitir el saber político, dudando de si era preferible el método de Sócrates o el de Trasímaco. Sócrates empleaba un método científico de interrogación con el objeto de poner de manifiesto la ignorancia de los hombres. Aunque era capaz de conducir la indagación sobre la justicia y otras cualidades, carecía de habilidad para educar a los jóvenes y a la gente del pueblo. Trasímaco era mucho más eficaz que Sócrates en esta tarea. Platón dedujo de esto que el filósofo, el rey y el legislador deberían ser capaces de emplear ambos métodos: el de Sócrates al tratar con los aristócratas y el de Trasímaco para tratar con los jóvenes y las gentes del pueblo[57]. Strauss, como veremos en el apartado que le dedicamos más adelante, concede tanta relevancia a este texto que lo convierte en una de las claves de su interpretación del socratismo.

3.13. *Critias*

Critias (460-403) pertenecía a la más noble aristocracia ateniense. Su abuelo, el Critias del diálogo homónimo de Platón, era sobrino de Solón, tío de Platón y tutor de Cármides. La suya es una de las más controvertidas y enigmáticas figuras del siglo V ateniense. Fue un relevante sofista, buen escritor, retórico, poeta, historiador y un serio teórico político, que tras seguir de cerca los avatares de la guerra del Peloponeso y el progresivo declive de Atenas, llegó a la conclusión de que la única manera de resolver los acuciantes problemas que se acumulaban sobre la *pólis* era sustituir la democracia por un régimen oligárquico. Encabezando este proyecto se convirtió en el alma del gobierno pro-espartano conocido como el de los Treinta Tiranos (404-403 a.C.).

Dotado de una inteligencia fría y calculadora, la formó frecuentando todos los círculos intelectuales de su tiempo, tanto los de los sofistas como el de Sócrates. Un escoliasta del *Timeo* escribió que «era de naturaleza noble y gallarda, tomó parte en las reuniones de

57. Al-Farabi, *Falsafat Aflatun* 21, 15.

los filósofos y era tenido por un aficionado entre los filósofos y un filósofo entre los aficionados». El fragmento más interesante que conservamos de él procede de su drama *Sísifo*, donde describe la religión como una herramienta de control ideológico de los débiles por parte de los poderosos.

Los acusadores de Sócrates, demócratas que se habían jugado la vida luchando contra la dictadura, siempre sospecharon de su influencia sobre Critias y, por lo tanto, de su responsabilidad indirecta en el golpe contra la democracia[58]. Sócrates, sin embargo, se jactaba de haber sido uno de los pocos que se negó a obedecer las órdenes de los Treinta cuando las consideró injustas, sin pararse a evaluar las repercusiones personales de su oposición. Jenofonte, que recoge esta crítica, justifica a Sócrates alegando que tanto Critias, el más rapaz y sanguinario de los oligarcas, como Alcibíades, el más intemperante y violento de los demócratas, hubieran sido mucho peores si no hubieran sido amansados, al menos en parte, por Sócrates. Pero Critias era un prepotente que «se consideraba superior a todos los que seguían a Sócrates» y por este motivo lo abandonó «para dedicarse a la política»[59]. Recuerda también Jenofonte que cuando alcanzó el poder, prohibió el arte de la discusión filosófica pretendiendo de esta manera castigar a Sócrates, que le había recriminado públicamente su pasión servil por Eutidemo. El hecho lo recoge de esta manera Francisco Tamara[60] en su edición de los *Apotegmas* de Erasmo:

> Muchas veces decía Sócrates por semejanza que no se podía llamar buen criador ni labrador a aquel que a sus vacas o bueyes procuraba siempre hacer de menos, y que así consiguientemente era más feo esto en el gobernador de la república cuando procuraba menoscabar y apocar a sus ciudadanos. Dijo esto por Critias y Calicles, los cuales habían muerto a muchos ciudadanos. Mas esto que dijo Sócrates no se le escondió, y así Critias le amenazó que si no callase daría causa a que hiciese aún menos a los bueyes. Y a la verdad así fue, porque después por obra de éste murió Sócrates.

Critias fue en su juventud amigo íntimo de Alcibíades y parece que se vio mezclado en alguna de sus correrías gamberras, como la de la mutilación de los Hermes. Pero nunca poseyó su carisma. Fue uno

58. *Memorabilia* I, 2, 12 ss.
59. *Memorabilia* I, 2, 12.
60. Erasmo, *Apotegmas...*, cit., p. 41.

de los más firmes partidarios de su regreso del exilio. Sin embargo no tardó en enemistarse con él y, según parecen sugerir algunos biógrafos[61], pudo ser él quien dio la orden de asesinarlo en el año 403. De ser así habría seguido el camino de otros antiguos colaboradores de los Treinta, como Teramenes, a quien el propio Critias condenó a muerte[62].

Platón muestra con su pariente una actitud ambivalente. Por una parte parece dispensarle una cierta indulgencia, tal como vemos en el *Cármides* o en el *Protágoras*, pero hay quien sostiene que tras la imagen del Calicles del *Gorgias* (48b ss.) se encuentra la personalidad de Critias; además, si la conocida como *Carta VII* es auténtica, Platón se habría sentido profundamente decepcionado por su comportamiento político (324d).

La voluble Atenas también habría tenido un comportamiento ambiguo con Critias. Si bien la democracia restaurada lo despreció, cuentan que un gobierno posterior, más partidario de sus ideas, erigió un monumento a los Treinta Tiranos donde se representaba la personificación de la oligarquía con una antorcha y dando fuego a la democracia. Una inscripción en la base decía que había sido levantado en memoria de los hombres que refrenaron el desmedido ímpetu del inquieto pueblo de Atenas[63].

3.14. *Critóbulo*

Era el hijo mayor de Critón. Nació, muy probablemente, entre el 445 y el 440[64]. Su padre, como podemos ver al final del *Eutidemo* platónico, tenía previsto dirigirlo hacia la filosofía, pero no encontró un maestro sensato hasta que conoció a Sócrates. O, quizás ocurrió al revés, tal como parece sugerirse en el *Banquete* de Jenofonte, donde nos enteramos (4, 27) de que fue Sócrates quien vio cierto día a Critóbulo leyendo un libro y que se las ingenió para, aparentando que estaba interesado por alguna información del texto, reclinar su cabeza sobre el hombro desnudo del muchacho. Sintió la comezón

61. C. Nepote, *Alcibíades* 10; Plutarco, *Alcibíades* 38, 5.

62. *Helénicas* II, 15-56. Ver también S. Usher, «Xenophon, Critias, and Theramenes»: *Journal of Hellenic Studies* 88 (1968), pp. 128-135.

63. Escolio a Esquines, *Contra Timarco* 39.

64. L. Brisson, Platon, *Apologie de Socrate. Criton*, Flammarion, Paris, 1997, p. 179.

producida por la picadura de este contacto durante más de cinco días.

Un día, al enterarse Sócrates de que Critóbulo le había dado un beso a Alcibíades[65], interrogó delante de este último a Jenofonte[66] de la siguiente manera:

> —¿No tenías tú, Jenofonte, a Critóbulo más como una persona sensata y equilibrada que por un insensato; más como un hombre cabal que como un temerario?
> —¡Así es!
> —Pues ahora tendrás que verlo como un fanático de sangre ardiente, ya que no hay nada que lo pueda parar.
> —¿Por qué dices eso?
> —¿No es él el que se ha atrevido a dar un beso a Alcibíades?
> —Me parece que yo también me atrevería a afrontar ese peligro.
> —¡Desdichado! ¿Sabes lo que te puede pasar después? Serás esclavo en vez de libre; un derrochador y ya no tendrás tiempo para ninguna ocupación decente.
> —¡Qué terrible es el poder de un beso!

Tras comparar el beso de Alcibíades con el veneno de una tarántula, Sócrates aconsejó a Critóbulo alejarse un año de Atenas para intentar sanar la picadura. Y en este caso sabía bien de lo que estaba hablando.

Por el *Económico* de Jenofonte, donde Critóbulo es el interlocutor de Sócrates, nos enteramos de que su fortuna ascendía a 500 minas.

3.15. *Critón*

Critón fue el jefe de una familia que se afilió al completo a las filas del socratismo. Tenía la misma edad que Sócrates, era de su mismo *démos* y fue su amigo desde la infancia, haciéndose seguidor suyo posteriormente junto a sus hijos Critóbulo (en compañía del cual asistió a su proceso y muerte[67]), Hermógenes, Epígenes y Ctesipo. Gracias a la larga fidelidad de su amistad compartió con Sócrates la intimidad de sus momentos finales. Hemos de suponer, por lo tanto,

65. *Memorabilia* I, 3, 8-15.
66. Ésta es la única vez en que Jenofonte se describe a sí mismo como interlocutor de Sócrates.
67. *Apología* 31d-e.

que habría nacido hacia el 470. La tradición lo presenta como un rico propietario agrícola, que cultivaba trigo, olivos y viñas, siempre dispuesto a ayudar a sus amigos[68].

Era un hombre práctico que en los momentos de turbulencias era capaz de sobreponerse al dolor y la confusión para atender los problemas concretos. En el juicio de Sócrates fue uno de los pocos que se prestó a contribuir para pagar la multa que los jueces tuvieran a bien imponerle[69]. Intentó convencer a su amigo para que huyera de Atenas después de haber organizado todos los detalles de la evasión. Sus conmovedoras palabras intentan dirigir la piedad de Sócrates hacia lo concreto, es decir, hacia aquellos que dependen directamente de él:

> Toda mi fortuna se encuentra a tu disposición, Sócrates, y creo que es suficiente. Pero si por cualquier motivo no quisieras mi dinero, hay aquí unos forasteros que están dispuestos ofrecerte cuanto necesitas. Uno de ellos es Simmias de Tebas, y a tu disposición se encuentran también Cebes y otros muchos. Serías muy bien recibido en muchos sitios y si quieres ir a Tesalia, hay allí amigos míos que te recogerán encantados. No me parece justo que no te salves pudiendo hacerlo. Fíjate en tus hijos. No los puedes abandonar, pues sin ti vivirán como la fortuna quiera y les ocurrirá lo que acostumbra a los huérfanos. Si has traído hijos al mundo, no puedes abandonarlos. En cuanto a mí, siento vergüenza porque parezca que tus amigos no hemos hecho todo lo posible por salvarte (*Critón* 44e ss.).

En las últimas horas de la vida de su amigo se ocupa de que uno de sus servidores acompañe a Jantipa[70]; ayuda a Sócrates cuando se retira para darse un último baño[71]; es él quien recibe directamente la última y enigmática recomendación del filósofo: «Critón, le debemos un gallo a Asclepio». Finalmente es él también quien le cierra los ojos y la boca.

El diálogo del inicio del *Critón* nos ofrece detalles de gran colorido sobre la relación de estos dos amigos. Se trata de un texto entraña-

68. *Apología* 33e; *Critón* 44b; *Eutidemo* 291e; *Memorabilia* II, 9, 2-4; Diógenes Laercio II, 20, 31, 105, 121.

69. *Apología* 33d.

70. *Fedón* 60a-b.

71. ¿Alteró Platón el ritual tradicional del último baño en su descripción del final de Sócrates? Sobre la polémica al respecto: N. Loraux, *Las experiencias de Tiresias*, Acantilado, Barcelona, 2004, p. 326; W. J. Verdenius, «Notes on Plato's Phaedo»: *Mnemosyne* 11 (1958); D. J. Stewart, «Socrates' Last Bath»: *Journal of the History of Philosophy* 10 (1972), pp. 253-259; P. Trotignon, «Sur la mort de Socrate»: *Revue de Métaphysique et de Morale* 81 (1976), pp. 1-10.

ble de Platón que siempre es un placer volver a leer. Critón había llegado a la cárcel a primeras horas de la mañana y al encontrarse a Sócrates dormido esperó a su lado hasta que se despertara:

> SÓCRATES: ¿Qué horas son éstas, Critón, no es aún muy temprano?
> CRITÓN: Sí.
> SÓCRATES: ¿Cómo de temprano?
> CRITÓN: Está clareando.
> SÓCRATES: ¿Y te ha dejado pasar el carcelero?
> CRITÓN: Después de tanta visita, ya tenemos confianza, y él me debe algún favor...
> SÓCRATES: ¿Desde cuándo estás aquí?
> CRITÓN: Desde hace un rato.
> SÓCRATES: ¿Y por qué no me has despertado enseguida, en vez de esperar ahí sentado?
> CRITÓN: ¡Por Zeus, Sócrates! A mí no me apetecería estar sin pegar ojo en una situación como la tuya. Además estabas durmiendo a pierna suelta. ¡Cómo te iba a despertar! Muchas veces he envidiado tu forma de ser, pero ahora, en estas circunstancias, tu comportamiento es asombroso.
> SÓCRATES: Tengo edad suficiente, Critón, como para no enfadarme porque las cosas lleguen a su fin.
> CRITÓN: No todos los de tu edad se comportan como tú en situaciones semejantes.
> SÓCRATES: Así es, pero, dime, ¿por qué has venido a estas horas?
> CRITÓN: Porque traigo malas noticias, Sócrates. Sabiendo cómo eres, no sé si serán malas para ti, pero para mí y tus amigos, son las peores.
> SÓCRATES: ¿De qué se trata? ¿No habrá llegado ya la nave de Delos que anuncia mi muerte?
> CRITÓN: Aún no, pero los que vienen del cabo de Sunión aseguran que no tardará mucho. Hoy mismo estará aquí, y mañana deberás morir, Sócrates.
> SÓCRATES: ¿Y qué le vamos a hacer? ¡Que sea lo que dios quiera! Pero me extrañaría que llegase hoy.
> CRITÓN: ¿Por qué dices eso?
> SÓCRATES: Porque yo tengo que morir, ¿no es así?, al día siguiente de la llegada de la nave...
> CRITÓN: Así dicen los entendidos.
> SÓCRATES: Yo creo que llegará mañana. Acabo de tener un sueño premonitorio. ¡Has hecho bien en no despertarme!
> CRITÓN: ¿De qué trataba ese sueño?
> SÓCRATES: Soñé que una hermosa mujer, vestida de blanco, se acercaba a mí y me decía: Sócrates, al fértil país cuyo nombre es Ftía irás en el tercer día[72].

72. *Ilíada* IX, 363.

CRITÓN: ¡Qué sueño más raro!
SÓCRATES: Pero para mí, cargado de significado.
CRITÓN: ¡Ya me lo imagino! Pero, desconcertante amigo, hazme caso, por favor, y sálvate. Tu muerte no supondría para mí únicamente una desgracia, perdería también el mejor amigo que se puede tener.

Con pocos seguidores de Sócrates tiene Platón esta detallada delicadeza. Quizás eso signifique que nunca lo consideró un competidor por el legado de Sócrates, a pesar de que según algunas fuentes habría escrito diecisiete diálogos, que habría publicado reunidos en un solo volumen. Pero en cualquier caso este texto transmite algo que va más allá del mero documento y que se acerca al homenaje de una amistad.

3.16. *Esquines*

Esquines, conocido como «el Socrático», siguió desde muy joven a Sócrates y lo hizo con tanta aplicación que éste solía decir: «El único que sabe honrarme es el hijo del carnicero». Y es que era hijo de Carinos, que hacía salchichas. Era tan pobre que sólo tenía un discípulo, como dice maliciosamente Ateneo[73]. Una improbable historia cuenta, haciéndose eco de esta pobreza, que una vez sus discípulos quisieron hacerle cada uno a Sócrates un regalo diferente, según sus posibilidades. Esquines era el único que no tenía nada, así que decidió entregar lo único que poseía: a sí mismo.

«Te ruego —le pidió a Sócrates al hacerle entrega de este presente— que cuides este regalo y que tengas en cuenta que los otros, aunque te hayan dado mucho, han dejado más para ellos mismos.»

Sócrates se lo aceptó y le prometió devolvérselo con el tiempo en mejores condiciones. De esta manera el pobre Esquines fue más generoso que el rico Alcibíades[74]. La anécdota tiene su origen, quizás, en la *Anábasis* de Jenofonte, donde éste, viéndose en la necesidad de hacer un regalo al rey tracio Seutes y careciendo de objetos de valor, decidió entregarse a sí mismo y a sus soldados, poniéndose al servicio del monarca bárbaro.

Algunos contaban que no fue Critón, sino Esquines, quien aconsejó a Sócrates huir de la cárcel, pero que Platón se lo atribuyó al primero por celos[75]. Escribió siete diálogos socráticos no carentes de valor,

73. Ateneo XI, 507c.
74. Séneca, *De los beneficios* I, 1, 8-10.
75. Diógenes Laercio II, 60.

Alcibíades, *Aspasia*, *Calias*, *Miltíades*, *Rinón*, *Azoicos* y *Teleauges*, aunque había ciertas sospechas de que habían sido escritos por Sócrates y que los recibió de Jantipa como agradecimiento tras la muerte de su marido[76]. En estos diálogos, dando muestras de considerable mal genio, arremetía contra Critóbulo (*Telauges*); Hipónico, el hijo de Calias, Pródico y Anaxágoras (*Aspasia*); y a Alcibíades lo trataba, no sin justicia, de borracho y perseguidor de mujeres ajenas (*Axíoco*)[77].

Fray Antonio de Guevara en el capitulo XIV de su *Aviso de privados y doctrina de cortesanos* (1539), remitiéndose a Diógenes Laercio, escribe que Esquines respondiendo a uno de Rodas que se apiadaba de su pobreza, le dijo:

> Tengo mayor compasión de ti de verte tan rico, porque la riqueza tienes trabajo en allegarla, cuidado en conservarla, enojo en repartirla, peligro en guardarla, y grandes sobresaltos en defenderla: y lo que es más grave de todo, que allí donde tienes el tesoro guardado, allí está tu corazón sepultado. La palabra de Esquines más me parece que fue de Cristiano que no de Filósofo.

3.17. *Euclides de Megara*

De Euclides se contaba que a pesar de que su patria, Megara, se encontraba en guerra con Atenas, desafió todas las prohibiciones y se escapó de allí una noche vestido de mujer para poder seguir a Sócrates. De esta manera, aunque había comenzado su itinerario filosófico a la sombra de Parménides[78], se pasó a las filas del socratismo. Corría el año 432 y, en consecuencia, quizás fuera el primer socrático con una formación filosófica previa. Aparece en el prólogo del *Teeteto* y en el *Fedón*. Dispuso para Sócrates, en el caso de que hubiera querido evadirse de la prisión, un refugio en Megara.

Escribió seis diálogos socráticos, hoy perdidos, donde se supone que defendía la tesis de que el Bien es uno, sean cuales sean sus nombres[79]. Fundó una escuela en su ciudad natal, que acabó centrándose en la investigación lógica. Junto a él acudió Platón a refugiarse tras la muerte de Sócrates, al considerar conveniente desaparecer de Atenas por un tiempo[80]. Algunos historiadores sostienen que es al

76. Ateneo XII.
77. Ateneo V, 220a-d.
78. Diógenes Laercio II, 106.
79. *Ibid.*
80. *Ibid.*

grupo de Euclides a quien Platón se refiere en el *Sofista* con el misterioso nombre de Amigos de las Ideas[81].

Para Francisco Tamara, Euclides «era un filósofo que se apreciaba mucho de agudezas y sutilezas contenciosas. A éste le dijo Sócrates: 'Oh Euclides, de sofistas podrás, mas de hombres no podrás usar'. Dando a entender que aquellas razones sofísticas no traían provecho alguno para los negocios públicos»[82].

3.18. *Eurípides*

La relación entre Eurípides y Sócrates fue resaltada por su contemporáneo Aristófanes en *Las ranas*[83], donde además de criticar el arte del primero, sugiere que la perniciosa influencia de Sócrates resultó fatal para su ingenio dramático. Teléclides, Calias y Diógenes Laercio (II, 18) recogerán esta acusación. Algunos cambian la relación entre ambos y hacen del dramaturgo una especie de maestro de Sócrates, al que habría introducido en el pensamiento de Heráclito (II, 22) y para Metródoro de Lámpsaco, Pericles, Eurípides y Sócrates habían sido discípulos de Anaxágoras.

Siguiendo a Aristófanes y a Diógenes Laercio, Nietzsche critica ferozmente a Sócrates y a Eurípides en *El nacimiento de la tragedia* porque, a su parecer, en las obras de éste se encuentra un proyecto de desintegración del espíritu dionisiaco, que habría sido esencial en la conformación de la experiencia estética de la tragedia, y su sustitución por una fría y racionalista ilustración cuyo impulso proviene de Sócrates. Escribe Nietzsche:

> Que en su tendencia Sócrates se halla estrechamente relacionado con Eurípides es cosa que no se le escapó a la Antigüedad de su tiempo; y la expresión más elocuente de esa afortunada sagacidad es aquella leyenda que circulaba por Atenas, según la cual Sócrates ayudaba a Eurípides a escribir sus obras.

Tras asumir la tesis de Aristófanes, añade:

> Hay que recordar especialmente que Sócrates, como adversario del arte trágico, se abstenía de concurrir a la tragedia, y sólo se incorporaba a los espectadores cuando se representaba una nueva obra de Eurípides. Lo más importante es, sin embargo, la aproximación de ambos

81. *Sofista* 246b.
82. Erasmo, *Apotegmas*..., cit., p. 44.
83. *Las ranas* 1491-1495. Ver también A. Gelio XV, 20, 8.

nombres en la sentencia del oráculo délfico, el cual dijo que Sócrates era el más sabio de los hombres, pero a la vez sentenció que a Eurípides le correspondía el segundo premio en el certamen de la sabiduría.

3.19. *Fedón*

Poco sabemos de este socrático que da nombre al diálogo homónimo de Platón y al que los antiguos compararon con Antístenes y Euclides. Tenía a Sócrates en la más alta consideración, apreciando muy especialmente su sagacidad dialéctica[84]. Se emocionaba recordando las caricias que recibió de él en la cárcel:

> Yo me encontraba sentado junto a su cama en un taburete. Comenzó a acariciarme la cabellera, apretando con su mano el pelo que colgaba sobre mi nuca. Acostumbraba a hacer esto con mi pelo[85].

Se contaba sobre él una historia, poco digna de fe, según la cual, habiendo nacido en noble cuna, fue vendido como esclavo y obligado a prostituirse en un burdel, donde entró en contacto con Sócrates «mientras estaba cerrando la puerta»[86]. Habría sido liberado gracias al dinero de Alcibíades y Critón. De esta manera pudo seguir a Sócrates y, gracias a él, a la filosofía. Algunas fuentes añaden que fundó una escuela en Elis, pero poco sabemos de la misma. La versión de Aulio Gelio es la siguiente:

> [...] había sido un esclavo de forma e ingenio sobresalientes. Según algunos han escrito, su amo lo había obligado desde niño a prostituirse. Dicen que Cebes el socrático lo compró por consejo de Sócrates y le hizo seguir estudios filosóficos, y que posteriormente fue un filósofo ilustre y se leen de él unos elegantes diálogos socráticos (II, 28).

3.20. *Hermógenes*

De Hermógenes, hijo de Hipónico y hermano de Calias[87] cuenta Jenofonte que andaba muy inquieto durante los días que precedieron al juicio de Sócrates, temiéndose lo peor. No comprendía por qué Sócrates no mostraba el más mínimo interés en la preparación de su defensa y se demoraba en mil cosas nimias con las que, según él, no

84. *Fedón* 89a ss.
85. *Fedón* 89a-b.
86. Diógenes Laercio II, 105.
87. Jenofonte, *Memorabilia* IV, 8, 4; *Apología* 2 ss.; Platón, *Apología* 17b-c.

hacía más que desaprovechar el poco tiempo que le quedaba. Al enterarse, Sócrates le preguntó: «¿No te parece que toda mi vida no ha sido otra cosa que una preparación para este juicio?»[88].

Aparece en el *Fedón* platónico (59b), en las *Memorabilia* (12, 48) y en el *Banquete* (13 ss.) de Jenofonte y en el *Telauges*[89] de Esquines. Jenofonte[90] sobre todo resalta su intimidad con Sócrates, a quien posiblemente siguió durante unos veinticinco años, ofreciéndonos algunos rasgos de su personalidad: se trataba de un hombre serio, adusto y profundamente espiritual[91]. Sugiere también que tuvo muy en cuenta su testimonio a la hora de redactar sus obras sobre Sócrates[92] y no oculta la existencia de un rasgo común entre ambos, que tiene que ver con la especial tutela que sobre ellos ejercía la divinidad:

> —Los dioses omniscientes y omnipotentes —sostiene Hermógenes en el *Banquete* de Jenofonte— son hasta tal punto amigos míos, que custodian todos mis pasos, vaya a donde vaya, sea de día o de noche. Como conocen de antemano el resultado de toda acción, me indican a través de esos mensajeros que son los presagios, los sueños, las aves, lo que debo hacer o evitar; nunca he tenido que arrepentirme por obedecerles; pero si no les hago caso, pronto me arrepiento.
> —No hay nada de sorprendente en ello —responde Sócrates, que sabía muy bien de qué hablaba su amigo[93].

No parece que tuviera la fortuna económica de su hermano Calias[94], pero seguramente lo aventajaba en su interés por la filosofía. En el *Crátilo*, donde se presenta como portavoz de la tesis de la convencionalidad del lenguaje, se muestra como un hombre culto que sigue de cerca las teorías de Protágoras, Anaxágoras o Eutidemo y conoce bien las de Heráclito[95]. Diógenes Laercio (III, 6) sugiere que se encontraba próximo a las tesis de Parménides.

3.21. *Jenofonte*

Jenofonte, que según la opinión más extendida nació poco antes del

88. A. Tovar, *Vida de Sócrates*, Alianza, Madrid, 1999, p. 358.
89. Proclo, *Schol. in Plat. Crat.* XXI = SSF VI A 83.
90. *Memorabilia* II, 10, 3 s.
91. Jenofonte, *Banquete* IV 46-49.
92. *Apología* 2; *Memorabilia* IV 8, 4.
93. Jenofonte, *Banquete* 48-49.
94. El *Crátilo* de Platón resalta sus fracasos económicos (384c) y Esquines lo presentaba en el *Telauges* como especialmente tacaño.
95. Ver especialmente *Crátilo* 440e.

425, ha sido visto por algunos historiadores prejuiciosos como una especie de general retirado del Imperio británico, algo así como un predecesor del impasible *tory* anglicano, firme defensor del *establishment* tanto en cuestiones religiosas como políticas, cuya única ambición literaria habría sido la de escribir una literatura edificante[96]. Aunque la analogía no va completamente desencaminada, oculta más de lo que muestra porque no explica, por ejemplo, su permanente rehabilitación filosófica por diferentes escuelas.

Este activo aristócrata, al que según Eliano le entusiasmaba la belleza[97], se encontró con Sócrates cuando era un joven tímido e inexperto. Toparon casualmente en una callejuela. Sócrates extendió el bastón para cerrarle el paso y le preguntó dónde se podía comprar todo aquel recato. Tras obtener una primera respuesta insistió de nuevo interesado en saber dónde se transforman los hombres en personas honorables. Jenofonte se quedó perplejo. «Sígueme, entonces, y lo sabrás», y desde aquel momento se hizo su discípulo[98].

¿Pero qué clase de discípulo era Jenofonte? Es muy llamativo el silencio que el resto de los socráticos guarda sobre él. El único que lo menciona es Esquines, en su *Aspasia* y no precisamente de manera elogiosa. Él a su vez ignora por completo a Esquines y a Platón lo nombra una sola vez[99]. Aulio Gelio es uno de los primeros en sospechar una subterránea pero dura competencia entre ellos[100]. En primer lugar, porque apenas ofrecen información uno del otro. También Ateneo intuirá su rivalidad (505a). Escribe Diógenes (II, 56):

> Era extraordinariamente honrado, excelente jinete, y muy aficionado a la caza, además de versado en la estrategia, como se desprende en sus escritos; también era piadoso, acostumbraba a ofrecer sacrificios, era experto en adivinar el futuro analizando las entrañas de las víctimas e imitó celosamente a Sócrates.

Sin embargo no parece que pueda incluirse dentro del círculo socrático. Todo parece indicar que sus relaciones con Sócrates fueron escasas, y bien pudieron realizarse al margen del círculo más íntimo

96. V. J. Gray, «The Framing of Socrates: The Literary Interpretation of Xenophon's Memorabilia», en *Hermes Einzelschriften* 79, Franz Steiner, Stuttgart, 1998.
97. *Varia historia* III, 24. Según Eliano apreciaba sobre todo las armas bellas, porque si se triunfa en batalla, aumentan la grandeza del vencedor, y si se perece son el mejor ornamento fúnebre.
98. Diógenes Laercio II, 48.
99. *Memorabilia* III 6, 1.
100. *Noches áticas* XIV, 3, 1-11.

de los socráticos. No sabemos si fue testigo directo de lo que cuenta o, como parece más probable (e indudable en el caso de su *Apología de Sócrates*), escribía de oídas. En todo caso, aunque apreciaba en mucho las enseñanzas de Sócrates, no siempre las siguió al pie de la letra. Así, cuando éste le aconsejó que consultara con el oráculo de Apolo su conducta respecto a una invitación que había recibido del rey persa Ciro para ponerse a su servicio, sólo le obedeció a medias. Fue a Delfos, pero no preguntó si debía partir o no, sino cómo debía hacerlo. En todo caso su salida de Atenas fue oportuna, pues había colaborado militarmente con el gobierno dictatorial de los Treinta Tiranos y resultaba muy poco de fiar —y con sobrados motivos— para los demócratas[101]. Cuando volvió a Atenas, Sócrates ya había muerto. Poco después fue desterrado.

Tomó el camino de Esparta, poniéndose al servicio de los espartanos, con los que colaboró en momentos tan decisivos para su patria como los de la batalla de Coronea (395). En esta ciudad educó también a sus hijos.

Uno de ellos murió en batalla junto a Epaminondas. Estaba Jenofonte coronado, ofreciendo un sacrificio, cuando le llegó la noticia. Se desprendió de la corona, pero al enterarse de que su hijo había muerto peleando con valentía, se la volvió a poner, y sin derramar ni una lágrima, dijo: «Ya sabía yo que lo había engendrado mortal» (DL II, 53).

En la obra de mediados del siglo XV titulada *Ejemplos muy notables*, que algunos estudiosos suponen que pudo estar basada en una recopilación francesa realizada en un entorno dominico en la primera mitad del siglo XIV, se describe así la conducta de Jenofonte ante la muerte de su hijo:

> Otrossí léesse de un rey que llamavan Senefón, que, estando faziendo sacrificio a sus dioses, fuele dicho como su fijo el mayor, que llamavan Gétulo, muriera en una batalla. Las cuales nuevas oídas, solamente quitó el dicho rey de su cabeça la corona de oro que tenía, en señal de agund sentimiento que por ende havía, pero non dexó por esso el sacrificio que havía començado. E después preguntó cómo muriera, e sabido que muriera peleando reziamente e como noble

101. Ver L. Canfora, *Una profesión peligrosa*, Anagrama, Barcelona, 2002, pp. 31 ss. Defiende Canfora que «no sólo se hace evidente que Jenofonte tomó parte en las acciones de la caballería, primero bajo los Treinta y luego bajo los Diez, sino que probablemente fue él quien, bajo este último gobierno, ocupó el cargo de hiparco» (p. 36).

> varón, tornó la corona a la cabeça e, jurando por los dioses a quien sacrificava, dixo que más gozo e plazer hoviera de la virtud de su fijo, que non dolor e tristeza de la su muerte.

De su *Apología de Sócrates*, tan distinta de la de Platón por tantos motivos, recogeremos las primeras líneas, que reflejan bien sus intenciones testimoniales:

> Creo que merece la pena recordar con qué actitud deliberada reaccionó Sócrates, cuando fue citado a juicio, tanto en lo relativo a su defensa como ante su muerte. Es verdad que otros han escrito ya sobre ello, y todos han coincidido en la altanería de su lenguaje, lo que demuestra evidentemente que es así como se expresó, pero una cosa no dejaron suficientemente clara, y es que había llegado a la conclusión de que para él la muerte era ya en aquel momento preferible a la vida; si no se entiende esto, no se comprende tampoco la altanería de su lenguaje. Sin embargo, lo que ha contando sobre él su compañero Hermógenes, hijo de Hipónico, explica que su lenguaje altanero se correspondía con su manera de pensar.

Tras los más variados avatares historiográficos, en la actualidad el testimonio de Jenofonte ha conocido cierta revitalización gracias a Leo Strauss[102], quien ha puesto de manifiesto, además del interés objetivo de su obra, su relevancia en la historia de la filosofía política. Por poner un solo ejemplo, Leo Strauss ha descubierto que, con la excepción de Tito Livio, el escritor más citado por Maquiavelo es Jenofonte. Gracias a la recuperación de los straussianos, es en la actualidad un autor de moda en muchas universidades americanas, donde se aprecia especialmente su análisis de la tiranía.

3.22. *Lisias y familia*

Situémonos en el contexto histórico de la *República* de Platón, allá por el 429. El diálogo tiene lugar en la casa que Céfalo, uno de los extranjeros más ricos de Atenas, posee en el puerto del Pireo. Escuchando a Sócrates se encuentran, entre otros, los hijos de Céfalo, Lisias, el menor, que es casi un niño, Polemarco y Eutidemo. El jefe de la casa, ya muy anciano, morirá a los pocos meses. Tras su muerte sus hijos marcharon en busca de fortuna a la nueva colonia de Turio,

102. L. Strauss, «Nicolás Maquiavelo», en *Historia de la filosofía política*, FCE, México, 1996.

en Sicilia. Se trataba de una ciudad de nueva planta fundada por Pericles, urbanizada por Hipódamo de Mileto y con unas leyes escritas por Protágoras. No sabemos cuánto tiempo estuvieron fuera, pero parece que para el 411 volvían a residir en Atenas. Es decir, regresan en el momento crítico en el que los atenienses deciden acabar con la democracia y entregar el poder a los aristócratas. El gobierno de los Treinta Tiranos, acuciado por gravísimos problemas económicos, se ensañó con esta rica familia, no dudando en matar a un hijo y un yerno de Céfalo. Lisias pudo escapar de milagro, refugiándose en Megara. Se produjo así la ruina completa de la familia. Según sus propias palabras[103]:

> Nos malpararon buscando nuestro dinero como si hubiéramos cometido grandes delitos. Y, ciertamente, no merecíamos este trato del Estado, cuando habíamos participado económicamente en las fiestas públicas, pagado numerosos tributos y no existía ninguna queja contra nosotros; no sólo carecíamos de enemigos en Atenas sino que con dinero de nuestro bolsillo habíamos rescatado a numerosos atenienses de manos del enemigo.

Lisias no perdonó nunca ni a los tiranos de Atenas ni a sus colaboradores. Al restaurarse la democracia se implicó activamente en los procesos judiciales contra todos ellos. Cuando señala a los responsables de sus desgracias, apunta hacia Teramenes y a su círculo[104], en el que se encontraban Clitofonte y el extranjero Trasímaco. Sin embargo a pesar de esta oposición política, Sócrates en el *Fedro* cree posible trazar un paralelismo retórico entre Lisias y Trasímaco[105], aunque reconoce la superioridad del primero[106].

Según una tradición que algunos remontan hasta Jenofonte[107], Lisias habría ofrecido a Sócrates un elegante discurso de defensa para que, aprendiéndoselo de memoria, pudiera recitarlo sin titubear delante del tribunal, dándole todas las garantías sobre el efecto que produciría entre los jueces. Pero el filósofo lo rechazó, a pesar de que no sería de poca ayuda la colaboración de un demócrata

103. *Contra Eratóstenes* 20.
104. *Ibid.* 65.
105. Dionisio de Halicarnaso (*Lisias* 6) señala que Lisias y Trasímaco tenían un estilo semejante. Cicerón (*Del orador* 2, 23, 94) añade que a Pericles, Alcibíades y Tucídides les siguieron en el arte oratoria (y los señala por este orden) Critias, Teramenes y Lisias.
106. *Fedro* 228a.
107. Giannozzo Manetti, *Vida de Sócrates* III, 5-7.

como Lisias. Aunque formalmente hermoso, no lo consideró *fortem et virilem*[108]. Valerio Máximo[109] recrea esta anécdota convirtiendo el discurso de Lisias en una súplica vergonzosa que Sócrates rechazó a pesar de que «podría conjurar la tormenta que se cernía sobre su cabeza». Pero «prefirió morir siendo Sórates que continuar viviendo como Lisias».

3.23. *Parrasio y Clitón*

Sócrates es un filósofo charlatán. Tanto es así que se contaron sobre él las anécdotas más descabelladas. Según Eliano[110], un día que volvía a casa siendo ya noche cerrada, unos jóvenes gamberros le cerraron el paso intentando asustarlo con antorchas y máscaras de las Furias. Pero él se detuvo ante ellos y comenzó a interrogarlos como si estuviera en el mercado a pleno sol. Cuantos escriben sobre él son unánimes en considerar que no despreciaba ninguna ocasión para el diálogo. Habla con todo el mundo, con sofistas, con mujeres, con políticos, con filósofos, con zapateros, bataneros, cocineros y toda clase de artesanos. Incluso con esclavos. Jenofonte nos transcribe dos de estas conversaciones[111] que son un buen ejemplo de su actitud y su quehacer en busca de las formas del alma humana. La primera tiene lugar con Parrasio de Éfeso, un pintor de gran fama[112], al que el filósofo visita en su taller:

> SÓCRATES: Dime, Parrasio, ¿no es la pintura una imitación de los objetos visibles? ¿No imitáis vosotros mediante colores los entrantes y salientes, lo claro y lo oscuro, lo duro y lo suave, lo áspero y lo pulido, juventud y decrepitud?
> PARRASIO: Así es.
> SÓCRATES: Y cuando queráis representar formas perfectamente bellas, puesto que no es fácil hallar un hombre sin imperfección, ¿no juntáis de muchos lo más bello de cada uno y componéis así cuerpos totalmente bellos?
> PARRASIO: Efectivamente.
> SÓCRATES: ¿Y no imitáis también lo más especial, lo más delicado y seductor, que es el carácter del alma? O ¿es que no es imitable?

108. Cicerón, *De oratore* I, 231-233; DL II, 40.
109. *Memorabilia* VI, 4, 2.
110. *Varia historia* 9, 29.
111. *Memorabilia* III, 10. Seguiré básicamente la traducción de J. D. García Bacca, en Jenofonte, *Socráticas. Economía. Ciropedia*, Océano, Barcelona, 1999.
112. Plinio el Viejo XXXV, 10.

PARRASIO: Pero, Sócrates, ¿cómo sería imitable, si no tiene simetría ni color ni nada de lo que tú acabas de decir, si en una palabra, no es visible?
SÓCRATES: Y sin embargo, ¿no suelen expresar las miradas tanto afecto como odio?
PARRASIO: Sí.
SÓCRATES: ¿Es que no se puede copiar una mirada?

El interlocutor de la segunda conversación fue el estatuario Clitón, del que nada sabemos con seguridad, salvo que un día Sócrates entró en su taller y mantuvo con él el siguiente diálogo:

SÓCRATES: Clitón, ¡qué hermosas estatuas de corredores, luchadores, púgiles y pancratiatas estás haciendo! Las veo con mis ojos y las veo con mi mente. Pero ¿cómo consigues que estas estatuas hagan transparente la vida y manifiesten las almas de los hombres? ¿No es precisamente imitando lo vivo como consigues que las estatuas parezcan vivientes?
CLITÓN: Así es.
SÓCRATES: Así como las diferentes actitudes que toma nuestro cuerpo ponen en juego diversos músculos, estirándose a veces, encogiéndose otras, tendiéndose o relajándose: ¿no es precisamente imitando estos efectos como tú das a tus obras mayores semejanzas con la verdad y más convincentes apariencias?
CLITÓN: Precisamente así.
SÓCRATES: Y ¿no es esta exacta reproducción de sentimientos corporales la que produce en los espectadores un cierto placer?
CLITÓN: Posiblemente.
SÓCRATES: Así, pues, ¿será preciso que los ojos de los combatientes expresen amenaza, y habrá que imitar la triunfal expresión de los vencedores?
CLITÓN: Ciertamente.
SÓCRATES: Es, pues, preciso que el escultor exprese e imite todas las obras del alma en sus figuraciones.

3.24. *Platón*

Platón es, sin duda, el más grande de los socráticos, y para la tradición el legítimo heredero del legado de Sócrates, a la vez que el verdadero padre de la tradición filosófica occidental[113]. Para sus con-

113. No podemos ignorar, sin embargo, la interpretación de F. Nietzsche (*Más allá del bien y del mal* V, 190): «Hay algo en la moral de Platón que no pertenece a Platón, sino que está allí a despecho suyo; quiero decir el 'socratismo', para el cual

temporáneos, sin embargo, su imagen resultaba mucho más polémica. La opinión sobre él distaba mucho de ser unánimemente elogiosa. Según las apariencias, no era muy amigo de Jenofonte, al que nunca nombra en sus escritos. Parece, también, que estaba enemistado con Antístenes (III, 35), Aristipo, Esquines y Diógenes el Cínico (al que considera un *Sócrates enloquecido*[114]). A Demócrito lo ignora olímpicamente y a Isócrates, con cuya escuela competía, le dedica alguna lindeza envenenada en el *Fedro*. Añadamos que es más que improbable que se llevara bien con los sofistas de su generación, y de la estrechísima colaboración de su familia con el gobierno tiránico de Critias lo que obtenemos es una imagen polémica de un filósofo extraño del que, además, sabemos muy pocas cosas que podamos considerar auténtica e inconfundiblemente suyas. Siempre habla por persona interpuesta.

Nació en Atenas, el 428 o el 427, en el seno de una familia de rancio abolengo aristocrático, descendiente de Codro, el último rey de la *pólis*, y de Solón. Su verdadero nombre era Aristocles. Sus padres fueron Aristón y Perictione, hermana de Cármides. Tuvo dos hermanos, Adimanto y Glaucón, que aparecen como interlocutores de Sócrates en la *República*, y una hermana, Potote. Se quedó huérfano de padre siendo aún un niño. Su madre contrajo nuevas nupcias con Pirilampo, amigo de Pericles. Aristóteles escribe que en su juventud estudió con Crátilo, que fue discípulo de Heráclito.

Los escritores posteriores elaborarán toda clase de fábulas para explicar el origen de su elocuencia. En una de ellas —repetida hasta la saciedad— se cuenta que cuando sus padres iban a ofrecer un

Platón era demasiado aristócrata. 'Nadie intenta hacerse daño a sí mismo; por eso, todo lo malo acontece involuntariamente. El que obra mal, se daña a sí mismo; no lo haría si supiese que lo malo es malo. Por consiguiente, el malo es malo por error; quitadle este error, y necesariamente se hará bueno'. Tal modo de argüir huele a plebe [...]. Platón hizo cuanto pudo para adornar con una interpretación delicada y aristocrática la tesis de su maestro, y se puso manos a la obra con todo empeño; recogió a Sócrates de la vía pública, como se recoge un animal curioso para describirlo, o una canción popular para glosarla; es decir, que puso en él todos sus puntos de vista y su propia multiplicidad».

114. «*'Sócrates sincero', así debía haberle llamado* —escribe Cioran—. Sócrates renunciando al Bien, a las fórmulas y a la Ciudad, convertido al fin en psicólogo únicamente. Pero Sócrates —incluso sublime— es aún convencional; permanece siendo maestro, modelo edificante. Sólo Diógenes no propone nada; el fondo de su actitud y la esencia del cinismo están determinados por un horror testicular al ridículo de ser hombre» («Breviario de podredumbre», en *Adiós a la filosofía y otros textos*, Alianza, Madrid, 1998, pp. 130-133).

sacrificio a las Musas y a las Ninfas en el monte Himeto siendo él aún un bebé, lo depositaron junto a una mata de mirto muy espesa. Inmediatamente un enjambre de abejas, con dulzura, puso sobre sus labios miel del Himeto, anunciando de esta manera que así sería de dulce su lenguaje de adulto[115].

Como se esperaba de un miembro de su clase social, Platón manifestó pronto su vocación política. Pero como él mismo confiesa en la *Carta VII*, el compromiso de sus familiares Cármides y Critias en el cruel gobierno tiránico de los Treinta y su posterior decepción con la democracia restaurada, que condenó a muerte a Sócrates (399), le ocasionaron una gran desorientación.

En el año 407, cuando tenía alrededor de veinte años, conoció a Sócrates, que ya superaría los sesenta. Cuenta Eliano sobre este encuentro la siguiente anécdota:

> He oído contar, y aunque no sé si es cierto, aquí está lo que he escuchado, que Platón, hijo de Aristón, viéndose un día en una extrema pobreza, decidió abandonar Atenas y alistarse en el ejército. Sócrates, que lo sorprendió comprando las armas, le hizo cambiar de idea, y mediante discursos como sólo los que ese filósofo era capaz de hacer, lo persuadió para que se dedicara a la filosofía[116].

El encuentro con Sócrates marcó de manera decisiva su futuro. Sexto Empírico sugiere que a partir de entonces se hizo llamar Platón, abandonando junto a su nombre nativo otras costumbres de juventud, como la de llevar un pendiente[117]. Posiblemente ya había escrito varias obras, sobre todo poemas líricos y tragedias, pero tras la conmoción socrática lanzó todas al fuego y se dedicó por completo a la filosofía. Debió de permanecer junto a Sócrates unos ocho años. Aunque según cuenta él mismo en su *Apología*, estuvo presente durante el juicio de su maestro, el hecho de que no lo acompañara en sus horas finales ha animado a algunos a pensar que quizás no perteneciera al estricto círculo de sus íntimos.

Ciertos testimonios, en verdad poco fiables, defienden que Platón se atrevió a salir en defensa de su maestro durante el juicio, pero que su impericia pudo más que sus buenas e ingenuas intenciones. Erasmo recoge esta historia en *Elogio de la locura* (XXIV):

115. Eliano, *Varia historia* X, 21.
116. *Ibid.* III, 27.
117. Sexto Empírico, *Contra los profesores* 258. Ver también DL III, 4 y Ammonio, *In De Interpretatione* IV, 5, 20, 18.

> Acudió a defender al maestro en el juicio cuando le peligraba la cabeza su discípulo Platón, abogado tan ilustre que, desconcertado por el estrépito de la plebe, apenas si pudo concluir con el primer párrafo. [...] Al empezar una arenga, enmudeció repentinamente como si hubiese visto al lobo.

Cuando murió su apreciadísimo maestro, a quien consideraba «el hombre más sabio y justo de su tiempo», se refugió con otros socráticos en Megara donde permaneció unos tres años, relacionándose estrechamente con la escuela de Euclides. Algunas biografías cuentan que posteriormente viajó por África, visitó a Aristipo de Cirene y al matemático Teodoro, a Arquitas de Tarento y a otros filósofos. Finalmente fundó un centro dedicado a la reflexión y el debate filosófico en Atenas, la Academia, donde se investigaba con gran libertad en los más diversos campos del saber. Aquí se formó Aristóteles durante veinte años. Mientras tanto escribió sus diálogos filosóficos, gracias a los cuales (y a los caprichosos avatares de la transmisión) Sócrates conquistó su encumbrado lugar en la historia de la filosofía.

No estuvo Platón exento de todo tipo de críticas, entre las que se incluyen las de plagio. Existía el rumor de que había comprado por diez mil denarios tres libros del pitagórico Filolao cuyo contenido copió después sin ningún reparo en sus diálogos, especialmente en el *Timeo*. Timón compuso sobre esta cuestión los siguientes versos:

> Y tú, Platón, como tenías afán por instruirte,
> con mucho dinero compraste un pequeño libro,
> con la ayuda del cual aprendiste a «timeizar»[118].

El epicúreo Colotes de Lámpsaco, que vivió entre los siglos IV y III a.C. y escribió obras de títulos tan expresivos como *Contra el Lisis*, *Contra el Eutidemo*, *Contra el Gorgias* y *Contra la República*, lo acusó de haber plagiado a Zoroastro al escribir el mito de Er[119]; también arrobados neoplatónicos, como Proclo[120], testimonian que, según algunos, ni tan siquiera la *República* era obra suya, pues la habría «copiado de las instituciones de los egipcios».

Con respecto a la redacción de sus diálogos, los problemas para ordenarlos cronológicamente son insalvables en la medida en que no podemos descartar que no los revisara una vez escritos, como sugiere

118. A. Gelio, *Noches áticas* III, XVII.
119. Clemente de Alejandría, *Stromata* V 14, 103, 2-4.
120. *Comentario al Timeo* I, 76.2 ss.

Dioniso de Halicarnaso[121]. Evidentemente, si esto fuera así deberíamos datarlos todos en la fecha de su muerte[122]. Los que suponen que no reeditaba sus escritos los ordenan en dos grandes grupos, los de juventud y los de madurez, y acostumbran a suponer que en los primeros se encontraría el auténtico Sócrates, aunque bajo una forma que probablemente él no habría elegido para sí mismo, la del verdadero filósofo. Pero difícilmente sabremos dónde acaba el personaje dramático que expresa el pensamiento de Platón y dónde comienza el auténtico Sócrates[123].

En las últimas décadas del mundo antiguo circulaban entre los últimos neoplatónicos paganos de Alejandría unas notas que han sido conocidas posteriormente con el título de *Prolegómenos a la filosofía de Platón*[124]. Tienen, más allá de su valor estrictamente filosófico, la frescura documental de unos textos que nunca pretendieron ser otra cosa que un conjunto de apuntes para comentar en las clases y que han recogido y sintetizado con voluntad más didáctica que crítica muy antiguas tradiciones doxográficas. Fueron muy pronto traducidos al árabe y condicionaron el conocimiento que los filósofos musulmanes tuvieron tanto de Platón como de Sócrates.

Los *Prolegómenos* comienzan enarbolando el estandarte de su fe: Platón era divino y apolíneo. Que era divino es algo que revelan su propio testimonio y ciertos sueños. Él mismo se calificaba de «compañero de servicio de los cisnes». ¿Qué tiene que ver Platón con los cisnes? Ésta es una fantasía retrospectiva que tiene su origen en *Fedón* 84e-85c, donde Sócrates confiesa a sus amigos:

> No me podéis juzgar menos dotado que los cisnes para la adivinación. Cuando éstos sienten que la hora de su muerte está próxima tienen un canto más melodioso y alegre, por el gozo que sienten de reunirse con Apolo, dios del que son sirvientes.

La fuerza poética de esta imagen animó a algunos neoplatónicos a elaborar un pequeño mito que en los *Prolegómenos* se cuenta así:

121. *De compositione verborum* 25, 210-212. Ch. M. Young, «Plato and computer dating», en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XII, Clarendon, Oxford, 1994, pp. 227-250.

122. J. Howland, «Re-reading Plato: The Problem of Platonic Chronology»: *Phoenix* 45 (1991), pp. 189-214.

123. G. Reale, *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*, Herder, Barcelona, 2001.

124. Ver la edición de Les Belles Lettres, Paris, 1990.

> Sócrates, su maestro, la víspera del día en el que Platón entraría en su grupo, vio en sueño un cisne sin alas que llegaba hasta su seno, después, cuando tuvo alas, se elevó lanzando un grito potente y melodioso que maravilló a quienes lo escucharon.

Este sueño es recogido por diversos autores: Apuleyo[125], Tertuliano[126], Diógenes Laercio (III, 5), Orígenes[127], Olimpiodoro[128] y hasta la *Suda* (IV, 141, 12-13). Apuleyo lo presenta como un sueño profético en el que a Sócrates le pareció ver una cría de cisne que primero volaba en torno a un pequeño altar consagrado a Cupido en la Academia y después se posaba sobre sus rodillas, donde permaneció hasta que se le desarrollaron completamente las alas. Entonces alzó el vuelo encantando con sus acentos melodiosos tanto a hombres como a dioses. Sócrates contó este sueño en una reunión de amigos cuando aún no conocía a Platón. El padre de éste, Aristón, que estaba presente, se lo presentó inmediatamente. Cuando lo tuvo delante y analizó a fondo su naturaleza, dijo: «Aquí está, amigos míos, el cisne del Cupido de la Academia». Diógenes Laercio dice simplemente que Sócrates vio que tenía sobre sus rodillas un pequeño cisne que, abriendo súbitamente las alas, levantó vuelo cantando dulcemente, y que al día siguiente se presentó ante él Platón.

Una parodia maliciosa de este sueño es transmitida por Ateneo (XI, 507c-d), que cita como fuente a Hegesandro de Delfos, un autor del siglo II a.C. En esta versión lo que revolotea sobre la cabeza de Sócrates, aturdiéndolo con sus graznidos, no es un cisne, sino un cuervo, que incluso llegó a picotearle. Sócrates habría interpretado el sueño como una premonición de las muchas mentiras que Platón habría de contar sobre él, y así lo dijo públicamente. Por ejemplo, cuando oyó a Platón leer el *Lisis*, exclamó: «¡Cómo miente sobre mí el jovencito!» (III, 35).

Para el autor o autores de los *Prolegómenos*, el sueño significa «que Platón sería aún imperfecto cuando se unió a Sócrates, pero que alcanzaría la perfección. Platón mismo, en el momento de morir, se vio transformado en un cisne. Estos sueños no fueron los únicos signos del carácter apolíneo de Platón, también su manera de vivir lo fue. Incluso su fecha de nacimiento lo atestigua, pues nació el séptimo día del mes de Targelión, día en que los delios celebran la fiesta

125. *De Platone et eius dogmate* 182.
126. *De anima.*
127. *Contra Celso* VI, 8.
128. *In Alcibiades* II, 83-86.

de Apolo. Sócrates nació el sexto día de este mes, día en que se celebra el nacimiento de Ártemis».

Parece ser que fue Apolodoro (DL II, 44) el primero en proponer esta fecha para el nacimiento de Platón. En todo caso la coincidencia con la fecha del de Sócrates es sospechosa. Espeusipo habla incluso del milagroso parto de Platón. La razón para asignar a Sócrates la fecha del nacimiento de Ártemis se encuentra en *Teeteto* 149a-151d.

Continuemos con los *Prolegómenos*:

> Tras acudir en busca de instrucción a los más variados maestros, a los veinte años encontró a Sócrates. Cuando descubrió la superioridad de éste sobre todos los demás, arrojó al fuego todo lo que había escrito previamente mientras recitaba estos versos: «Hefesto, ven aquí. Platón tiene ahora necesidad de ti».

Diversas fuentes señalan que estos escritos eran, fundamentalmente, tragedias. Olimpiodoro[129] incluye también ditirambos y poemas:

> Comenzó a componer sus obras —añaden los *Prolegómenos*— cuando Sócrates aún vivía, lo que permitió que cayeran en las manos de éste, quien dijo a sus discípulos: Este joven me lleva a donde quiere, tan lejos como quiere y como quiere.

En Diógenes Laercio (III, 35)[130], Sócrates se expresa con mayor rotundidad: «¡Por Heracles! ¡Qué cantidad de fantasías me hace decir este jovencito!». Y Erasmo, reelaborando todas estas historias, cuenta que cierta vez en que Platón reprendió a Sócrates, porque trataba con aspereza a un familiar, aconsejándole que lo recriminara privadamente, Sócrates le respondió: «¿Y tú no harías mejor en decirme esto también secretamente a mí?»[131].

3.25. *Pródico*

Pródico nació en la isla de Ceos, en las Cícladas, entre los años 460-465. Era más joven que Protágoras y algún año mayor que Sócrates, al que sobrevivió.

129. *In Alcibiades* II, 76-82.
130. Miguel Pselos también recoge esta anécdota. Ver *Philosophica minora*, ed. Duffy, Leipzig, 1990.
131. *Apotegmas...*, cit., p. 57.

Jenofonte recoge con admiración en sus *Memorabilia* (II, 1, 21-34) la fábula del *sabio Pródico* sobre la conducta de Heracles en la encrucijada de la virtud y el vicio. Se trata de una alegoría de la educación, en la cual un joven debe elegir entre el penoso camino del esfuerzo, que conduce a la gloria, o el cómodo sendero del hedonismo, que se agota en sí mismo. El Sócrates platónico, sin embargo, no trata muy bien a Pródico. Lo llama *Tántalo*[132], lo critica por sacarles grandes sumas de dinero a los jóvenes ingenuos que lo siguen[133] y se jacta de remitirle los muchachos que le llegan inmaduros y perezosos[134]. En la *Apología* lo identifica con Hipias y Gorgias y en el *Crátilo* (348b) ironiza sobre sus minutas lamentándose por no haber podido pagar sus lecciones de 50 dracmas. Como únicamente pudo asistir a las clases que impartía por una dracma, no ha aprendido nada de provecho. Sin embargo, Aristófanes no parece encontrar diferencias relevantes entre Pródico y Sócrates, metiéndolos en el mismo saco de la sofística. En *Las nubes* lo llama *meteorosofista*, o sea, sabio de las cosas de los aires, y en *Las aves* dice que fue el creador de una cosmogonía.

Pródico fue, sin duda, un maestro del lenguaje. Evidentemente, para desarrollar su proyecto educativo tanto él como el resto de los sofistas debían dedicar mucho tiempo al minucioso análisis del significado de las palabras y al estudio de las sinonimias, antinomias, etimologías, etc., artes en las que Pródico era el primer especialista, como sugiere el siguiente diálogo del *Laques* (197b-d) de Platón:

> NICIAS (dirigiéndose a Laques): Según mi parecer, no es lo mismo tener coraje que no tener miedo. Opino que el coraje unido a la prudencia es patrimonio de los menos, mientras que la audacia, la temeridad y la falta de miedo unida a la imprudencia, es patrimonio del común. [...]
> SÓCRATES (interviniendo en la discusión): No le respondas, Laques, me parece que no te das cuenta que tanta sutileza le viene de nuestro amigo Damón, y a éste de Pródico, que es sin duda el más hábil entre todos los sofistas a la hora de matizar los significados de las palabras.

La *Suda* recoge bajo la entrada «Pródikos» el siguiente y sorprendente texto: «Filósofo de la naturaleza y sofista, contemporáneo de Demócrito de Abdera y de Gorgias, discípulo de Protágoras. Murió en Atenas habiendo bebido la cicuta por corruptor de la juventud». No

132. *Protágoras* 315c-d.
133. *Hipias mayor* 282c.
134. *Teeteto* 151b.

deja de ser irónica esta confusión entre Sócrates y Pródico. Quizás tenga su fundamento en el pseudo-platónico *Erixias*, donde Pródico es despachado de malas maneras de un gimnasio porque el gimnasiarca creía que su presencia era perjudicial para los jóvenes (399a).

3.26. *Querofonte*

Se resalta con frecuencia que muchos de los amigos de Sócrates tomaron partido por el bando de los aristócratas y el gobierno tiránico de los Treinta, ignorando que algunos militaron con fervor entre las filas demócratas. Uno de los más señalados fue Querofonte, que fue también uno de los primeros en afiliarse al socratismo. Se mantuvo fiel al líder de los demócratas, Trasíbulo, llegando a exiliarse con él durante la dictadura de los Treinta. Al testimonio de su amistad recurrirá Sócrates en el momento de su juicio, cuando, sin embargo, Querofonte ya había fallecido. Se encontraba Sócrates en un momento crucial del proceso, cuando todo parecía ponérsele en contra. Poco antes había sido interrumpido por los gritos y protestas de los jueces. «No gritéis», les pidió (20e). Necesitaba su silencio respetuoso si quería que lo que a continuación iba a relatar causara algún efecto positivo. Ha llegado el momento de referirse a Apolo, el dios de Delfos y a su profetisa, la Pitia:

> No gritéis —vuelve a repetir—. Seguramente todos conocisteis a Querofonte y recordáis cuánta pasión ponía en todas sus empresas. Una vez que fue a Delfos se atrevió a preguntarle a la Pitia si había alguien más sabio que yo. La pitonisa le respondió que no. De la verdad de lo que digo puede testimoniar el hermano de Querofonte, que está aquí presente (21a).

Sin embargo, lo que se oyó a continuación no fue la voz del hermano de Querofonte, sino la protesta de los jueces, que mostraron ruidosamente su rechazo de este testimonio. La suerte ya estaba echada. Jenofonte, que escribió su *Defensa de Sócrates* antes que Platón, también recoge estas protestas, pero introduciendo un matiz. Según Jenofonte la Pitia habría contestado a Querofonte que no había nadie ni más libre, ni más justo, ni más prudente que Sócrates. ¿Qué crédito merece este testimonio? Poco sabemos de este hombre y lo poco que sabemos no dice mucho a su favor. Según Sócrates[135]

135. *Apología* 21a.

era una persona vehemente y de fáciles arrebatos de entusiasmo[136]. Para Aristófanes[137] se trataba de un miserable infeliz y medio muerto y en *Las aves* le cuelga el epíteto de «murciélago»[138]. Sin embargo, el hecho de que Aristófanes lo cite entre los seguidores de Sócrates puede indicar que fue uno de sus más fieles compañeros con anterioridad al gobierno tiránico.

La respuesta del oráculo délfico nos ofrece información indirecta de interés sobre Sócrates: primero, que tuvo una incidencia decisiva en su trayectoria filosófica y, segundo, que en el momento de la consulta no era un desconocido, sino que ya se había ganado una cierta fama. Para evaluar estas dos cuestiones deberíamos poder datar la visita de Querofonte a Apolo. Algunos suponen que fue posterior al 423, año del estreno de *Las nubes*. Si fuera así, Aristófanes estaría satirizando en esta comedia a un Sócrates pre-délfico[139].

Si la respuesta del oráculo de Delfos se produjo tal como aparece en la *Apología*, resulta extraño que Platón no haya recurrido a este acontecimiento en el resto de sus diálogos. De Querofonte vuelve a acordarse en el *Gorgias*, lo cual es altamente significativo si, como quieren algunos, este diálogo ha de ser visto como la auténtica apología que Platón dedica a su maestro. En este caso la justificación que aduce Sócrates ante Calicles por haber llegado tarde a su encuentro con Gorgias, perdiéndose su exhibición oratoria, podría tener más de un sentido: «La falta es de Querofonte. Por su culpa nos hemos entretenido en el ágora».

Las dudas sobre el testimonio de Querofonte le harán preguntarse al sagaz y desconfiado Ateneo lo siguiente[140]:

> ¿Cómo podría ser razonable o verosímil que Sócrates, que reconocía no saber nada, fuese proclamado el más sabio de todos los hombres por el dios que todo lo sabe? Porque si la sabiduría consiste en eso, en no saber nada, saberlo todo sería ignorancia. Y, ¿qué necesidad tenía Querofonte de importunar al dios preguntándole sobre Sócrates? Efectivamente, él mismo era digno de crédito cuando afirmaba sobre su propia persona que no era sabio. Pues era un bobo quien le hizo tal pregunta al dios[141], lo mismo que si le hubiera preguntado

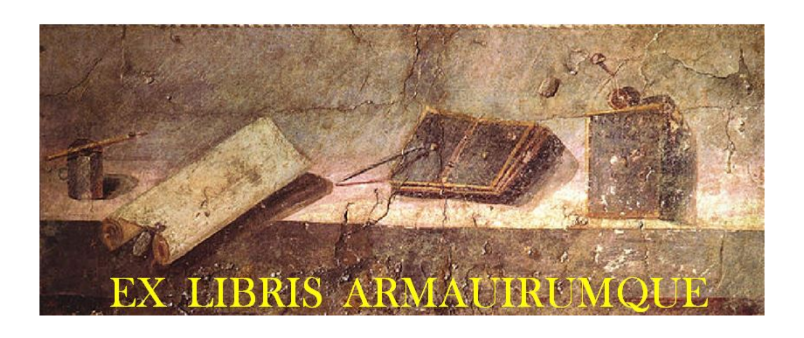
136. *Cármides* 153b.
137. *Las nubes* 504, 144, 104.
138. *Las aves* 1296, 1564. En el emblema que Alciato dedica al murciélago se acuerda de esta referencia de Aristófanes.
139. L. Strauss, *Socrates and Aristophanes*, University of Chicago Press, Chicago, 1966.
140. Ateneo 218e-219b. Traducción de L. Rodríguez-Noriega, cit., pp. 358-359.
141. Ateneo parece haber recogido esta expresión de algún poeta cómico anónimo.

qué otra lana es más suave que la ática, si entre los bactrianos hay algunos más fuertes que camellos, o si existe alguien más chato que Sócrates. A quienes hacen esta clase de consultas, el dios los fustiga con tino.

3.27. *Simmias y Cebes*

Se supone que Simmias y Cebes fueron discípulos de Filolao[142], lo cual permitiría sostener su filiación pitagórica. Pero esto, además de aventurado, no quiere decir mucho, ya que no sabemos muy bien qué hay exactamente detrás del pitagorismo en el siglo V. Por ello, Simmias y Cebes, que juegan un papel de gran relevancia en el *Fedón*, son para nosotros bastante enigmáticos. En el momento de la muerte de Sócrates eran jóvenes (89a), disponían de elevados recursos económicos y estaban dispuestos a participar con su dinero en el proyecto de su evasión de la cárcel. Según Diógenes Laercio, de Simmias se conservaban en su tiempo 23 diálogos y de Cebes, tres. Podemos añadir que Sócrates en el *Fedro* (242a-b) alaba el arte de Simmias para confeccionar discursos. Poco más es lo que sabemos de ellos.

Entre los supuestos amigos pitagóricos de Sócrates, además de Simmias y Cebes, se incluyen personajes tan heterogéneos como Filolao, Equécrates, Fedón, Euclides de Megara, Terpsión y Timeo, tenido por Diodoro (VIII, 4, 79) como uno de los últimos grandes pitagóricos. Podemos sospechar, con fundamento, de ciertas similitudes entre ciertos textos platónicos (sobre todo el *Timeo*) y algunos fragmentos conservados de Filolao, pero escasa luz arrojan estos mínimos datos sobre las supuestas relaciones entre Sócrates y los pitagóricos.



142. *Fedón* 61b-d.

IV

PROCESO Y MUERTE DE SÓCRATES

4.1. *La acusación y los acusadores*

Tal como ocurre con su vida, la muerte de Sócrates ha sido objeto de todo tipo de interpretaciones, que podemos sintetizar muy resumidamente en las siguientes:

— Murió víctima de un complot de los sofistas. La pugna entre la retórica sofística y la ironía socrática acabó de la única manera que podía acabar: con la muerte del filósofo.

— Murió víctima del rencor de los demócratas, que una vez restaurado el régimen democrático no le perdonaron haber sido el educador de algunos de los principales aristócratas.

— Murió por culpa del rencor de los reaccionarios, que veían que la intervención de Sócrates estaba poniendo en peligro las esencias de la cultura ancestral ateniense.

— Murió víctima de un conflicto trágico entre los intereses tradicionales de la *pólis* y la emergencia de la subjetividad crítica que ponía en cuestión la consistencia de los valores heredados.

— Sócrates no fue víctima de nadie. Simplemente quería morir. Es lo que sugiere Jenofonte.

Si tan diversas interpretaciones son posibles es porque la secuencia dramática de su final permite una pluralidad de lecturas. Podemos intentar resumir esta secuencia siguiendo el orden de los diálogos platónicos.

1) Desconocemos cuándo se enteró Sócrates de que se había depositado una acusación contra él, pero sí sabemos que no abandonó sus habituales costumbres para correr a informarse de su conteni-

do. Más bien parece que demora voluntariamente su conocimiento, pues no se dirigió a los tribunales para enterarse del texto de la acusación y de los motivos que la soportaban hasta concluir dos largas discusiones, que son las que recoge Platón en el *Teeteto* y el *Eutifrón*.

2) Tras abandonar a sus interlocutores en el *Teeteto* (210d), Sócrates volvió a entretenerse con Eutifrón, que se hace pasar por el mayor entendido en cuestiones relativas a la piedad y la justicia. Sócrates le dice que, si quisiera prestarle su erudita ayuda en su inminente juicio, no hay duda de que saldría victorioso.

3) En la *Apología* de Platón (podemos añadir también el texto homónimo de Jenofonte) Sócrates se defiende ante el jurado tanto de las acusaciones formales, recientes, las de Meleto, Anito y Licón, como de otras más difusas, que han venido enturbiando su quehacer desde tiempo atrás. Compara su situación con la de alguien que quisiera defenderse de una sombra que fatalmente lo persigue. Ante el tribunal esta sombra toma cuerpo en el frecuente alboroto que interrumpe sus palabras. Sócrates se presenta como ciudadano inculpado frente a *vosotros*, los jueces, bajo la sombra del dios de Delfos.

4) Sigue a la *Apología* el *Critón,* donde Sócrates se niega a secundar el plan de fuga que le presentan sus amigos porque no podría soportar la vergüenza de verse a sí mismo como un forajido. ¿Qué podría decirles a las leyes de Atenas si se le presentaran a pedirle cuentas? Como ciudadano condenado a muerte se sitúa frente a las leyes que se presentan a sí mismas como *nosotras*, bajo la sombra de la amistad (de Critón) y la vergüenza (de la huida).

5) Por último, en el *Fedón*, se relatan los últimos momentos de la vida de Sócrates al mismo tiempo que da forma filosófica a su llamada al cuidado del alma. Un Sócrates en tránsito hacia otra vida se presenta junto a sus amigos, formando un nosotros del que sin embargo está excluido el autor del diálogo, el mismo que pasará a la posteridad como el socrático más insigne, Platón.

No fue Sócrates el primer filósofo en sufrir un proceso judicial en Atenas. Le precedió Anaxágoras. Pero a diferencia de éste, Sócrates careció de un Pericles capaz de comprometer su prestigio en su defensa. Los gobernantes de la democracia restaurada se encontraban, por lo que parece, mucho más próximos a las tesis de los acusadores que a las de la defensa. No está claro en qué consistió la acusación contra Anaxágoras[1]. Según *La sucesión de los filósofos*, de Soción, se conside-

1. DL II, 7.

ró herética su teoría de que el sol era una masa de materia compacta e incandescente. Gracias a la ayuda de Pericles, únicamente fue condenado a una multa de cinco talentos y desterrado. Claro está que Anaxágoras podía seguir hablando del sol en otras tierras, pero Sócrates no podía encontrar atenienses fuera de Atenas. Otros creen que en realidad en el proceso contra Anaxágoras se perseguía a Pericles. Es lo que defendía Sátiro en sus *Vidas*, añadiendo que el promotor del proceso fue Tucídides, que lo acusó de impiedad y de ser partidario de los persas, o sea, de traidor a Atenas en sus dioses y en sus ciudadanos. Según Sátiro, Anaxágoras fue condenado a muerte en ausencia. Sus últimos años se desarrollaron en Lámpsaco, donde fue enterrado con todos los honores.



N. Abildgaand (1743-1809), *Sócrates en prisión*

Plutarco resulta de gran ayuda para entender el contexto general en que se desarrollaron estos juicios por impiedad, pues cuenta que, al comienzo de la guerra del Peloponeso «Diopites presentó un decreto por escrito para acusar a los que no creían en la religión (*toùs tà theîa mè nomízontas*) o a quienes enseñaban teorías sobre los fenómenos celestes»[2]. Tal decreto bien pudiera tener en su punto de mira a Pericles, aunque los acusadores prefirieron dirigir el primer tiro contra Anaxágoras, que era su protegido. Dos de las acusaciones que se dirigen contra Sócrates son formalmente semejantes a ésta. ¿Quiere decir esto que sus acusadores recurrieron a este decreto, desempol-

2. *Pericles*, 32.

vándolo, para poder enjuiciarlo con un soporte legal? Para decidir al respecto hemos de tener presente un dato histórico decisivo: el proceso de Sócrates tuvo lugar el año 399. Justo tres años antes había tenido lugar la victoria de los demócratas sobre Critias y los Treinta, que fue administrada con abundantes pruebas de generosidad para con los vencidos. Decretaron una amnistía que afectaba a todos los colaboradores de la tiranía[3]. ¿Estarían incluidas las conductas supuestas por Diopites en esa amnistía? Si la amnistía pretendía hacer borrón y cuenta nueva con el pasado no era necesario tocar las leyes elaboradas en la democracia, y por lo tanto parece lógico suponer que este decreto mantuvo su vigencia a lo largo de los años, sin verse afectado por la sucesión de regímenes políticos. En consecuencia, en él podrían haber encontrado Anito y los otros una base legal firme para sustentar una acusación por impiedad contra Sócrates[4].

Varias fuentes distintas nos han transmitido el texto de esta acusación. Al valorarlas conviene tener en cuenta la literalidad de la acusación de Diopites (*toùs tà theîa mè nomízontas*):

1. La primera es la de *Apología* (24b-c) de Platón: «Sócrates es culpable ante la ley (*adikeî*) de corromper a los jóvenes (*toús néous diaphtheíronta*) y de no reconocer a los dioses que reconoce la ciudad (*theoùs hoús he pólis nomízei ou nomízonta*), sino a nuevas divinidades (*hétera daimónia kainá*)».

2. La segunda la transmite Jenofonte[5]: «Sócrates es culpable ante la ley (*adikeî*) de no creer en los dioses que reconoce la ciudad (*hoús hé pólis nomízei theoùs ou nomízon*) y de introducir divinidades nuevas (*hétera kainà daimónia*). Además es también culpable de corromper a los jóvenes (*toùs néous diaphtheíron*)».

3. G. Romeyer Dherbey, «Socrate et la politique», en G. Romeyer Dherbey (dir.) y J.-B. Gourinat (ed.), *Socrate et les socratiques*, Vrin, Paris, 2001, pp. 36-37.

4. Entre los estudios más recientes sobre la naturaleza de los cargos contra Sócrates se encuentran, por una parte, los de T. C. Brickhouse y N. D. Smith (*Socrates on Trial*, Oxford University Press, Oxford, 1989), que defienden el fundamento principalmente religioso de los mismos, y los de M. Herman Hansen (*The Trial of Socrates: from the Athenian Point of View*, Royal Danish Academy of Sciences and Letters, Køvenhavn, 1995) y F. Stone (*The Trial of Socrates,* Boston, 1989), que sostienen su naturaleza política. M. Herman tiene la valentía de plantearse esta cuestión, aún pendiente desde Hegel: ¿fue el juicio de Sócrates una desgracia para la democracia ateniense o fue un comprensible y quizás justificable trato con respecto a una persona que constituía una amenaza para su constitución? Siguiendo a Hegel, Colaico ha respondido que el juicio de Sócrates fue el resultado de una trágica colisión entre dos posiciones defendibles (J. A. Colaico, *Socrates against Athens: Philosophy on Trial*, Routledge, London, 2001).

5. *Memorabilia* I, 1, 1.

3. La tercera la encontramos en Diógenes Laercio (II, 40) que cuenta que un tal Favorino se encontró el texto de la acusación en el templo de Cibeles, donde los atenienses guardaban sus archivos. Añade que la acusación estaba formulada por Meleto y decía lo siguiente: «Sócrates es culpable ante la ley (*adikeî*) de no reconocer los dioses que la ciudad reconoce (*hoús hé pólis nomízei theoùs ou nomízon*) y de introducir divinidades nuevas (*hétera kainà daimónia*); además es culpable de corromper a los jóvenes (*toùs néous diaphtheíron*)».

4. Podríamos añadir a estos testimonios otros más secundarios, como el de Sexto Empírico, que cuenta que, si bien algunas veces las ciudades han expulsado a la filosofía, no lo han hecho en tanto que filosofía, sino que se han limitado a expulsar a ciertas escuelas, como la socrática, con el pretexto de que desdeñaban las cosas divinas (*ekphaulízousan tò theîon*)[6].

Posiblemente Meleto fue el redactor de la acusación y el encargado de presentarla[7] en nombre propio y en el de Anito y Licón. Por lo tanto, los tres se corresponsabilizaban de las consecuencias penales de su acción, pues se exponían, en el caso de que su acusación no obtuviera la quinta parte de los votos, a pagar una multa de mil dracmas. Según la legislación ateniense, unos votos condenatorios tan escasos pondrían de manifiesto la mala fe de los acusadores y la pobreza de sus pruebas[8]. No se exponían a una multa pequeña. Todo parece indicar que se sentían muy seguros de lo que hacían.

Meleto era, por lo que parece, autor de tragedias y de poemas eróticos[9]. Platón lo tenía por el más relevante de los tres, como lo sugieren los irónicos juegos de palabras que Sócrates lleva a cabo con su nombre a lo largo de toda su defensa[10]. Nos cuenta también en el *Eutifrón* que Sócrates apenas sabía de él, porque «es joven y poco conocido». ¿Significa esto que era una persona mediocre? Conociendo a Sócrates, significa que no era ni especialmente hermoso ni especialmente inteligente. Llevaba el pelo largo y liso, barba mal crecida y tenía una nariz aguileña. En este diálogo, Sócrates realiza el

6. *Contra los retores* 25.

7. *Apología* 19b, 24c, 26b,d,e; 27a,e; 28a, 31d, 35d, 36a, 37b; *Eutifrón* 2b, 12e; Jenofonte, *Memorabilia* IV, 4, 4 y 8, 4.

8. L. Brisson, «Les accusations portées contre Socrate. Évanescence de la réalité et puissance du mythe», en G. Romeyer Dherbey (dir.) y J.-B. Gourinat (ed.), *Socrate et les socratiques*, cit., p. 74.

9. E. Derenne, *Les procès d'impiété intentés à Athènes aux philosophes au V*e *et au IV*e *siècles av. J.-C.*, Liège/Paris, 1930, p. 123.

10. G. Luri, *El proceso de Sócrates*, Trotta, Madrid, 1998.

siguiente comentario irónico respecto a la acusación que se cierne sobre él (2c):

> Según dice, él sabe de qué modo se corrompe a los jóvenes y quiénes los corrompen. Es probable que sea algún sabio que, habiendo observado mi ignorancia, viene a acusarme ante la ciudad, como ante una madre, de corromper a los de su edad. Me parece que es el único de los políticos que empieza como es debido: pues es sensato preocuparse (*epimelethênai*) en primer lugar de que los jóvenes sean lo mejor posible.

De esta manera pone en marcha el juego irónico que resulta de observar a Meleto desde la *meléte* (es decir, desde el cuidado, la preocupación o la cura), pues no en vano alguien llamado Meleto, actuando en nombre de la *meléte*, acusa a Sócrates, cuya filosofía se reduce esencialmente a una invitación a la *meléte* de uno mismo, de no cuidar de los jóvenes, sino de perjudicarlos gravemente. Buena parte de la defensa de Sócrates se articulará en torno a este juego de palabras.

Licón es para nosotros el menos conocido de los acusadores. Para unos se trata de un demagogo (DL II, 38), otros lo identifican con el Licón de *Las avispas* de Aristófanes (1301) o con el padre de Autólico, que aparece en el *Banquete* de Jenofonte y fue condenado a muerte por los Treinta[11]. Otros, basándose en la *Apología* (23a), sospechan que se trata del poeta que es objeto de la ironía de Aristófanes en *Las ranas* (1302). No falta tampoco quien lo reconoce en uno de los enviados por los Treinta Tiranos, junto con Sócrates, para arrestar al inocente León de Salamina[12]. Al negarse Sócrates a corresponsabilizarse de esta injusticia, habría puesto de manifiesto la conducta sumisa de Licón[13], cosa que éste no le habría sabido perdonar.

Anito es para la mayoría el cerebro de la operación conspirativa que desembocará en la denuncia, proceso y muerte de Sócrates. No es una sospecha nueva (DL II, 38) y halla su apoyo en las mismas palabras de Sócrates en la *Apología* (18b). A pesar de la terrible mala fama que los socráticos han vertido sobre él, los datos históricos disponibles no nos dibujan el perfil de ningún ogro antifilosófico, sino de un ciudadano acaudalado de Atenas, que poseía negocios lucrativos relacionados con los curtidos y que asumió diferentes

11. Plutarco, *Vida de Lisandro* 15, 8, 442a; Diodoro XIV, 5, 7.
12. *Sobre los misterios* I, 94.
13. *Apología*, 32d.

responsabilidades políticas, siendo estratega en el muy difícil año de 409. Dirigió una campaña militar contra Pilos que acabó en desastre, por lo cual fue llevado a los tribunales. Sus enemigos difundieron que sobornó a los jueces —cosa nada fácil, pero, evidentemente, no imposible— para escapar a una pesada condena[14]. Los Treinta le expropiaron una parte de sus bienes aprovechando su exilio entre los defensores de la democracia. Junto a Trasíbulo y Arquedamo, formó la triada de jefes que derrotó a Critias, convirtiéndose así en uno de los líderes de la democracia restaurada. Poco antes del juicio de Sócrates, fue el defensor del orador demócrata Andócides, que había sido acusado de impiedad. Por lo tanto, sabía lo que se traía entre manos.

Quisiera resaltar también lo que la tradición de los socráticos se imagina que sucedió tras la muerte del maestro. Pronto se extendió la creencia de que los atenienses se arrepintieron inmediatamente de lo que habían hecho y que como muestra de su dolor cerraron las palestras y los gimnasios, recintos especialmente queridos por el filósofo muerto[15]. La leyenda añade que condenaron a muerte a Meleto y obligaron a los otros dos a huir de Atenas. Anito habría pretendido refugiarse en Heraclea, pero sus habitantes no se lo permitieron[16]. Quizás el origen de estas fantasías retrospectivas se encuentre en Jenofonte, que cuenta que el hijo de Anito habría sufrido en su propia piel la injusticia cometida por su padre, pero la verdad histórica es muy distinta. Los atenienses volvieron a confiar en Anito al elegirlo para desempeñar nuevas e importantes responsabilidades políticas tras la muerte de Sócrates[17].

Otra leyenda quiere que, tras la muerte de Sócrates, Atenas conociera un castigo divino. La encontramos en una carta escrita por un sirio, de nombre Mara Bar Serapion. Se trata de un documento muy polémico, conservado en el British Museum[18]:

> ¿Qué ventaja obtuvieron los atenienses con la muerte de Sócrates? Hambres y plagas cayeron sobre ellos como castigo por su crimen. ¿Qué beneficio obtuvieron los habitantes de Samos por quemar a

14. Plutarco, *Vida de Coriolano* 14, 6, 220b; Diodoro XIII, 64, 8; Aristóteles, *Constitución de Atenas* 27, 4-6.
15. DL II, 43; Diodoro XIV, 37, 7.
16. DL II, 43. Ver Tertuliano, *Apologético* XIV, 8.
17. Lisias, *Contra los comerciantes de trigo* 8.
18. Manuscrito número 14.658. Ver F. F. Bruce, *The New Testament Documents: Are They Reliable?*, InterVarsity Press, Downers Grove, 1972, p. 114; F. Till, «The 'Testimony' of Mara Bar-Serapion»: *The Skeptical Review* 4 (1995).

> Pitágoras? Inmediatamente su país fue cubierto de arena. ¿Qué beneficio obtuvieron los judíos con la muerte de su rey sabio? Poco después su reino fue destruido. Dios vengó justamente a estos tres hombres sabios. Los atenienses murieron de hambre; los samios fueron cubiertos por el mar; los judíos, arruinados y expulsados de su país, viven en completa dispersión. Pero Sócrates no murió para siempre; vivió en la enseñanza de Platón. Pitágoras no murió para siempre, sobrevivió en la estatua de Hera; tampoco el rey sabio ha muerto para siempre, vive en las enseñanzas que ha dado.

No hay afirmación en este texto que no sea objeto de polémica. Con respecto a su datación, algunos señalan la temprana fecha del año 70 de nuestra era, mientras que otros la retrasan hasta el siglo II o incluso el III. Por supuesto, la cuestión más controvertida es la relativa a este rey sabio de un pueblo, el de los judíos, que no estuvo ni falto de santones, ni de mesías, ni de reyes asesinados ni de exilios.

Resaltemos que, con los datos históricos en la mano, los acusadores de Platón carecieron de esa depravación con la que la tradición los ha descrito. El mismo Platón, que juega en sus diálogos a guardarse en la manga la carta de las pruebas que soportaron las acusaciones contra Sócrates, enreda al lector de manera tan sutil como eficaz para obligarle a tomar partido (es decir, a convertirse en juez) o bien por Atenas, en contra del mejor de los atenienses, o bien por Sócrates, en contra de la democracia[19].

También se generaron leyendas relacionadas con la tumba de Sócrates[20], la más famosa de las cuales, que parece ser de origen neopitagórico, relataba que un joven de Esparta acudió a Atenas para escuchar a Sócrates pero al enterarse de que ya había muerto, se informó del lugar en el que estaba enterrado y tras hablar con la estela que representaba al filósofo durmió sobre su tumba. Antes de amanecer, besó el polvo de la tumba y se volvió a su patria.

4.2. *La acusación de Polícrates*

Sócrates, si se lo proponía, podía ser un auténtico incordio. Él mismo se describe como un tábano y, a mi parecer, la metáfora ha de ser

19. Ver J. A. Colaico, *Socrates against Athens: Philosophy on Trial*, cit.; Th. C. Brickhouse y N. D. Smith, *Socrates on Trial*, Oxford University Press, Oxford, 1989; R. Kraut, *Socrates and the State*, Princeton University Press, Princeton, 1983.

20. A. Tovar, *Vida de Sócrates*, Alianza, Madrid, 1999, p. 394, que remite a *Suidas* s. Sokr.

tomada en el sentido más literal posible. Nada tiene de sorprendente, por lo tanto, que con frecuencia sus interlocutores, hartos de él, intentaran apartarlo a manotazos o incluso a coces[21]. Pero él sobrellevaba todo esto con impasibilidad. Una vez, tras recibir una patada, mientras todos se admiraban de que no se defendiera, dijo: «Si un asno me hubiera dado una coz, ¿tendría derecho de llevarlo a juicio?»[22]. Si sabía ganarse enemigos, es lógico suponer que no faltaron apoyos a la acusación.

Jenofonte diferencia entre *los* acusadores y *el* acusador. Aquellos son Anito, Meleto y Licón; este último es Polícrates. Aunque el protagonismo historiográfico ha recaído sobre los primeros, para una tradición que se prolongará durante siglos, el auténtico cerebro de todo lo sucedido fue Polícrates, que habría removido las voluntades de los atenienses consiguiendo predisponerlos contra Sócrates. Publicó su acusación en el 393 para que todos pudieran leerla, cargando las tintas sobre la actitud antidemocrática del filósofo, más partidario, según Polícrates, de los tiranos que de la asamblea democrática. Esquines, poco después[23], y Libanio[24], mucho más tarde, recogerán esta misma acusación. Esto significa, en primer lugar, que seis años después de la condena de Sócrates, políticamente aún no está cerrado su caso. Al contrario, la querella entre socráticos y antisocráticos parece encontrarse en su apogeo. Muy probablemente las apologías de Platón y de Jenofonte surgieron en estos años para defender la memoria de Sócrates de sus persistentes enemigos, entre los que hay que incluir al influyente Isócrates. Wilamowitz creía que el *Gorgias* había de entenderse como la respuesta platónica a Isócrates; para Taylor, la tercera parte del *Banquete* era la respuesta de Platón a Polícrates, etc. Cabe recordar también que Isócrates, competidor filosófico de Platón, reservaba el calificativo de sofista para Sócrates, a quien, al contrario de Polícrates, no consideraba tan influyente como para pervertir a Alcibíades[25].

21. «Cuenta Platón que Sócrates, su maestro, tuvo un mal discípulo mançebo, el qual, porque ante todos los compañeros le reprehendió un viçio, dio una coz a Sócrates que le hizo inclinar la rodilla en el suelo, y los otros disçípulos queriéndole satisfacer la injuria, el buen Sócrates no lo consintió, diziendo que no era de hombres tomar recompensa en juicio de un asno si pasando por la calle os dio una coz. Y en fin, como todos persiguiesen al discípulo con injurias, aborrecido se ahogó» (Cristóbal de Villalón, *El scholástico*, cit., II, X).

22. Demetrio de Bizancio, en DL II, 21.

23. *Contra Timarco* 173.

24. *Apología* 41, 48, 54.

25. J. Geffken, «Antiplatonika»: *Hermes* 64 (1929), pp. 87-109.

Puede reconstruirse en parte el contenido de la acusación de Polícrates a partir del segundo capítulo de las *Memorabilia* de Jenofonte. Todo parece indicar que si en la acusación del año 399 se alegaron motivos como los de irreligiosidad o corrupción de la juventud, el contraataque del 393 apunta directamente a cuestiones políticas: Sócrates había sido un enemigo del pueblo, un consejero oculto de los antidemócratas, un traidor, y sus apologetas son partidarios de la oligarquía. La polémica se cierra mucho más tarde, en el año 330, con el triunfo político de los apologetas, que encargan a Lisipo una escultura de Sócrates para ser colocada en un lugar tan relevante como la entrada del Pompeion, de manera que 69 años después de su muerte, la misma Atenas que lo condenó por corromper a la juventud y no respetar las divinidades de la comunidad lo presenta como ciudadano modélico.

Según Libanio, las acusaciones de Polícrates contra Sócrates eran las siguientes:

1. Ha sido el maestro de Critias, el tirano, y de Alcibíades, el traidor.

2. Enseña la pereza y el incivismo. Sócrates volvía perezoso (*argoús*) a quien lo seguía.

3. No practica el comercio (*trapezítes gàr oùk ésti*).

4. Desprecia la democracia y al pueblo: enseña a los jóvenes a combatir las leyes. Por su culpa el régimen democrático se encuentra en peligro. Desprecia al pueblo (es un *misódemos*) y anima a quienes lo siguen a ridiculizar la democracia. En definitiva: es partidario de la tiranía.

5. Utiliza tendenciosamente a los poetas e intenta demostrar que Homero, Hesíodo y Píndaro enseñan ideas perniciosas.

A primera vista la acusación más extraña es la de hacer a los jóvenes perezosos, blandos o muelles (que de todas estas maneras podemos traducir el *argoús* original[26]). Conviene analizar este cargo de cerca. Si es cierto que el *Gorgias* es la respuesta platónica a la acusación de Polícrates, entonces el que Sócrates acuse en este diálogo de *arguía* a Pericles (515e) significaría que Platón estaría devolviendo la pelota a los acusadores demócratas de su maestro. A mi modo de ver, es posible leer los textos platónicos como un intento de desactivar esta crítica de Polícrates. Pero para ello hay que admitir, en primer lugar, que no es fácil obviarla, porque Sócrates, como se

26. Ver la *Apología* de Libanio, 139. En un escolio de Eurípides es Clitofonte quien es calificado de *argoús*.

describe a sí mismo en el *Eutidemo*, aparece con frecuencia perdiéndose por extraños laberintos (291b).

Polícrates parece creer que Sócrates es capaz de degradar de alguna manera a los jóvenes... pero toda degradación es un descenso en una escala en la que hay un más y un menos. ¿En qué escala están descendiendo los jóvenes de Atenas por culpa de Sócrates? La respuesta, en la Atenas de la época, no puede ser más que una: en la escala de la virtud cívica. Pero la virtud cívica, como el sentido común, sólo merece pleno crédito cuando es inconcebible ponerla en cuestión, mientras que cuando se pone en cuestión ya ha dejado de creerse en su naturalidad. Esto es lo que parece mover a los acusadores: el miedo a perder el sentido común de la virtud cívica tradicional de Atenas por culpa de la interrogación socrática. No se puede mantener la convicción movilizadora en la verdad de la patria si hemos comenzado a ponerla en cuestión.

Junto a Platón y Jenofonte otros muchos socráticos salieron en defensa del maestro para combatir todas estas acusaciones. Éste es el origen de los muchos textos conocidos como *logoì sokratikoí*[27]. Pero no consiguieron acallar completamente la voz de la acusación, que se prolonga en el tiempo como una difusa corriente antisocrática y que parece nutrirse, entre otras fuentes, de textos manejados por los aristotélicos. Uno de los más famosos fue la *Vida de Sócrates*, de Aristoxeno, que presentaba al maestro de Platón como un usurero, malencarado, amante de los placeres sexuales y bígamo. Nunca faltaron peripatéticos dispuestos a prestar atención al antisocratismo, como Demetrio de Falero, cuya *Apología de Sócrates* sigue pendiente de la acusación de Polícrates, Jerónimo de Rodas, Sátiro, Fanias...[28]. Algunas de sus críticas serán recogidas por Porfirio y, a través de éste, por diversos autores cristianos.

4.3. *Algunas analogías posibles*

Muy pronto la muerte de Sócrates fue convertida en modelo y, en consecuencia, en motivo de comparación con otras muertes relevantes, de manera que una parte no pequeña de lo que fue construyéndo-

27. En la primera mitad del siglo IV aparecieron en torno a 150 títulos de *logoì sokratikoí*, es decir, unos tres por año. Ver L. Rossetti, *Aspetti della letteratura socratica antica*, Chieti, 1977, pp. 78-82.

28. Ver F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles* I-X, Basel/Stuttgart, 1944-1959.

se poco a poco como socratismo se fue perfilando, gracias a estas analogías, como una manera de vivir cara a la muerte. La primera analogía fue provocada directamente por Sócrates en su defensa al compararse con Aquiles, el héroe que prefirió la muerte y la gloria a la vida y la deshonra[29], permitiendo de esta manera la equiparación entre la vida y la muerte del filósofo y la vida y la muerte del héroe. El filósofo, debido en gran parte a la peculiaridad de la biografía socrática, se convierte en el héroe posible en un mundo urbano en el que el nuevo heroísmo ya no se conquista en el transcurso de míticas aventuras en lugares lejanos, sino en la plaza pública. Y en esta pugna uno se juega la vida. No sólo Sócrates tuvo que justificar su vida y su obra ante los tribunales. También tuvieron que dar cuenta de sí mismos Hipón de Samos[30], Diógenes de Apolonia y Anaxágoras de Clazomene. Contaba el peripatético Demetrio de Falero en su *Apología de Sócrates* —y aquí se encuentra, quizás, la primera analogía histórica entre la suerte de Sócrates y la de otro filósofo— que Diógenes de Apolonia fue tan envidiado por los atenienses que estuvo a punto de ser condenado a muerte (DL IX, 57).

Una analogía que estoy seguro que no pasó desapercibida a los contemporáneos de Sócrates es la que se puede establecer con Teramenes, el político que colaboró inicialmente con Critias para sustituir a la democracia por el gobierno de los Treinta. Un sorprendente pasaje de Diodoro relata que Sócrates lamentó tanto su injusta detención que incluso se dispuso a liberarlo (14, 5, 1-3). Muy probablemente un *lapsus calami* nos haya jugado aquí una mala pasada, pues aunque existen otras referencias de un intento de liberar a Teramenes[31], todas ellas consideran que el protagonista del mismo fue Isócrates, y no Sócrates. En todo caso, en la versión de Diodoro, Teramenes, que ya habría sido influido por la filosofía de Sócrates, al enterarse de que es perseguido por los esbirros de Critias se refugia en el Altar de Hestia en el pritaneo buscando el amparo inviolable de un lugar sacro. Los tiranos, sin respetar ni la ley divina ni la humana, ordenaron arrestarlo sin importarles la magnitud del sacrilegio que cometían. Solamente tres griegos se les opusieron. Entre ellos estaba Sócrates. Sin embargo, Teramenes les pidió que depusieran su acti-

29. Ver J. Lacan, *El seminario* VIII. *La transferencia*, Paidós, Buenos Aires, 2003, p. 119.

30. Aecio V, 30, 1.

31. Plutarco, *Vita Isocratis* (*Mor.* 836F-837A); Anónimo (¿Zósimo de Ascalón?), *Vita Isocratis* 254, 23-30 Westermann; G. E. Pesely, «Socrates Attempt to Save Theramenes»: *The Ancient History Bulletin* 2/2 (1988), pp. 31-33.

tud, porque consideraría la mayor de las calamidades que acabaran muriendo por su culpa. Sócrates sólo desistió cuando comprobó que no recibía el refuerzo de ningún otro ateniense. Llegado el momento de la muerte, Teramenes mostró una grandeza de ánimo que fue ensalzada posteriormente por Cicerón en sus *Tusculanas*. Fue condenado también a beber la cicuta. Apuró la copa de un trago, como si estuviera sediento, arrojando las últimas gotas de la manera que se acostumbraba en la competición del «cotabo» en los banquetes, dirigiéndolas con tino contra un platillo de metal. «¡A la salud del amigo Critias!», dijo sonriendo. Estas palabras no son nada inocentes, pues el ruido que producía la gota de vino al chocar contra el platillo se interpretaba en clave erótica.

Valerio Máximo recoge el final de Teramenes en sus *Hechos y dichos memorables* (I, 3, 6), siguiendo básicamente la secuencia anterior, pero al final añade una valoración en la que dice:

> Así Teramenes abandonó la vida como un hombre que muere en su propio lecho en su casa; sus enemigos creían haberlo castigado, pero si tenemos en cuenta su comportamiento, simplemente habían puesto punto final a sus días.

No sería extraño que Platón hubiera compuesto el relato del *Fedón* teniendo presente el final de Teramenes. Algo así parece sugerirse al final del diálogo, cuando Sócrates antes de beber la cicuta pregunta al carcelero:

—¿Es posible hacer una libación con esta bebida?

—¡No! —le respondió el carcelero—. Sólo preparamos lo imprescindible para ser bebido.

—Pero sí estará permitido elevar una plegaria a los dioses para el feliz trayecto en el cambio de residencia que voy a realizar...

Una de las analogías más recurrentes de la historia de la filosofía es la que se ha establecido entre las muertes de Sócrates y Séneca. En un párrafo de la *Epístola* XX, Séneca defiende que Sócrates, de haberlo querido, podría haber acabado su vida rápidamente. A su disposición estaba el morir de inanición antes que envenenado. Si prefirió esperar treinta días en prisión, no lo hizo con la vana idea de que «mientras hay vida hay esperanza», sino con la intención de dejar bien clara su sumisión a las leyes y de ofrecer en sus últimos momentos un ejemplo edificante a sus amigos. ¿Qué podría haber más estúpido que despreciar la muerte y temer el veneno? La admiración que Séneca siente por el filósofo griego es enorme. El Sócrates que dibuja

en *Sobre la felicidad* purifica su celda al entrar en ella, haciéndola «más honrosa que cualquier curia».

El 10 de abril del año 65, Séneca, rodeado de sus amigos, quiso imitar el final del filósofo ateniense. Habiendo perdido definitivamente el favor imperial de Nerón, se cortó las venas de las manos y, para favorecer la sangría, también las de los pies. Como no acababa de morir, ordenó a su amigo Estacio Anneo que le suministrara cicuta. La bebió, pero no le hizo efecto. Mandó entonces que lo introdujeran en un baño tibio, cuyas aguas pronto tiñó con el color de su sangre. Roció a los amigos que lo acompañaban mientras invocaba a Júpiter y, finalmente, expiró. Si la muerte de Sócrates ha sido inmortalizada por David, la de Séneca fue magistralmente plasmada por Rubens en 1610, basándose en el relato de Tácito[32], en un momento en el que se había adherido al neoestoicismo de Lipsius. Rubens resalta especialmente la serenidad y fortaleza del filósofo romano y, muy especialmente, la coherencia entre su muerte y sus exhortaciones filosóficas. Tiene, evidentemente, la intención de transmitir una idea de virtud, pero que se encuentra más cercana a la representada en la iconografía del martirologio cristiano que al auténtico sentido de la *virtus* romana. Es lo mismo que cierta mirada retrospectiva cristiana ha creído encontrar en el relato platónico de la muerte de Sócrates, construyendo así la imagen de un Sócrates que es más un mártir de la causa de la filosofía que de las controversias de la Atenas de los inicios del siglo IV. Hay que decir que el mismo Platón no logra (o simplemente no se lo propone) presentar a su admirado maestro (a pesar del intento del *Critón*) como un modelo de hombre virtuoso según los valores de la virtud (*areté*) griega clásica. Sin embargo, el helenismo lo elevará a la categoría de héroe moral. O, mejor dicho, los filósofos del helenismo vieron en el Sócrates de Platón virtudes éticas que sólo pueden mostrarse como tales a la luz de una nueva individualidad, que ya no dependa exclusivamente para dotarse de sentido del contenido patrimonial de la *pólis*.

Hay otras muchas analogías posibles. Avicena, por ejemplo, comparó la muerte de Arístides y la de Sócrates. Uno se mató a sí mismo por no soportar la idea de cometer injusticia, mientras que el otro siempre tuvo una inquebrantable fe en Dios, a pesar de la injusticia que padeció[33]. Otros lo han comparado con Tomás Moro, etc. Pero en el contexto del Occidente cristiano la analogía más resaltada ha

32. *Annales* XV, 60.
33. *Kitab al-shifa* 316, 6.

sido la de Sócrates y Cristo[34]. Justino, el primer apologeta cristiano (100-165), parece haber sido también el primero en encontrar similitudes entre ambos, añadiendo que Sócrates, por haber conseguido vivir según el *lógos* de Dios, podría ser considerado precursor del cristianismo. A lo largo de sus dos *Apologías*, traza un puente consistente entre la filosofía pagana y la cristiana, abriendo el camino a Clemente de Alejandría. La comparación entre Sócrates y Cristo nunca ha perdido actualidad[35]. La recoge Basilio y, más adelante, entre muchos otros, Tomás de Aquino en *Summa theologica* (V, 371). La volvemos a encontrar entre los hombres del siglo XVII cuando Jean-Louis Guez de Balzac (1597-1654), consejero de Estado nombrado por Richelieu y miembro de la *Académie Française*, publica *Le Socrate chrétien* (1652). Y entre los del siglo XVIII en la *Confesión de fe del vicario saboyano* de Rousseau, en el *Tratado sobre la tolerancia* de Voltaire... Goethe la retoma en *Poesía y verdad* y Lamartine en la *Mort de Socrate*... Meier escribirá sobre el *Evangelio de Sócrates* y posteriormente R. Guardini ha visto en Sócrates a un precursor del existencialismo cristiano. Podemos añadir los nombres de Toynbee, Jaspers[36], Jaeger, Pohlenz...

A mi modo de ver, sin embargo, pocos paralelismos se pueden establecer entre un filósofo ateniense del siglo V, al que nunca se le vio llorar por Atenas, y el Mesías judío que tan amargamente lloró por Jerusalén. De Sócrates sabemos que esperó tranquilamente a la muerte; de Jesús conocemos con bastante detalle el largo proceso de su agonía, que comienza con la traición de Judas y su sufrimiento solitario en el huerto de los olivos. En Getsemaní Jesús sabe que la muerte lo espera, y tiene miedo. Un miedo tan lacerante que resulta incomprensible, porque es la imagen de un Dios enfrentándose a su absoluta negación. No puede haber más contraste entre dos muertes. Jesús tiembla ante la muerte, el gran enemigo de Dios, a pesar de que se sabe destinado a ella. No hay en él ni rastro de la serenidad del Sócrates que bromea con su carcelero y que, reunido con sus fieles discípulos, va desgranando argumentos en defensa de la inmortalidad

34. G. Haldas, *Socrate et le Christ*, L'Age d'Homme, Paris, 2002.

35. Th. Deman, *Socrate et Jésus*, Paris, 1944; A. Baudart, *Socrate et Jésus*, Le Pommies, Paris, 1999. Ver también E. von Ivanka, *Plato christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, PUF, Paris, 1990.

36. K. Jaspers, *Los grandes filósofos (Los hombres decisivos: Sócrates, Buda, Confucio, Jesús)*, Tecnos, Madrid, 1996. Ver también H. J. Pietersen, «Meta-paradigms in philosophical thought»: *The Examined Life* I/4 (2000), en <http://examinedlifejournal.com>.

del alma. Jesús teme quedarse solo y sabe que lo negarán hasta sus más íntimos. Con una calma irónica Sócrates bebe la cicuta y anima a su amigo Critón a ofrecerle un gallo a Asclepio. Jesús se lamenta, angustiado, con las palabras del salmo: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?». Y muere lanzando un grito[37]. Sócrates se despide de este mundo y recibe la muerte sin agonía. O al menos así es como nos lo quiere presentar Platón, cuyo «evangelio», el *Fedón*, rechaza todo elemento patético, a diferencia de los evangelios de los discípulos de Cristo.

4.4. *¿Escribió Platón la verdad sobre la muerte de Sócrates?*

¿Puede tomarse la descripción platónica de la muerte de Sócrates como un acta notarial de lo realmente sucedido? Evidentemente no, puesto que el notario estaba ausente. Las sospechas sobre la sinceridad de su testimonio comenzaron cuando en los años setenta del pasado siglo Christopher Gill[38] y el patólogo William Ober[39] defendieron, con argumentos que no deberían ser ignorados, que Platón había distorsionado deliberadamente la verdad de lo sucedido para poder ofrecer el relato de una despedida serena, de acuerdo con sus concepciones filosóficas sobre la inmortalidad del alma, ya que la descripción realista de los efectos de la cicuta hubiera afectado de manera negativa a sus lectores. La separación del alma y del cuerpo tiene poco de sereno cuando tiene lugar bajo los efectos de las convulsiones de la cicuta[40]. Dicho de otra manera: Platón habría manipulado la situación dramática para ponerla al servicio de su teoría sobre el alma.

Tal como son descritos por la mayoría de los toxicólogos, los efectos de la cicuta son escalofriantes. La cicuta —dicen— se extraía de la planta del mismo nombre, el *conium maculatum*, conocida en España también como perejil lobuno. Fue una sustancia muy común en los ungüentos satánicos de las brujas medievales. Posee un alcaloide, la coniína, de sabor amargo, que actúa sobre el sistema nervioso,

37. Marcos 15, 37.
38. «The Death of Socrates»: *Classical Quarterly* 23 (1973), pp. 25-28.
39. «Did Socrates Die of Hemlock Poisoning?»: *New York State Journal of Medicine* 77/1 (1977), pp. 254-258.
40. En realidad las dudas sobre la objetividad del *Fedón* comenzaron mucho antes. Podemos retrotraernos hasta el tratado de Johannes Wepfer titulado *Cicutae aquaticae historia et noxae* (Basilea, 1679).

primero excitándolo y luego paralizándolo. La sintomatología aparece de media hora a una hora después de la ingestión produciendo irritación de las membranas mucosas, profusión de salivación, vértigos intensos, cefaleas, desórdenes digestivos, enfriamiento de las extremidades, palidez del rostro, ojos desorbitados, convulsiones, temblores musculares seguidos de un síndrome paralítico ascendente (una parálisis que va afectando a todo el cuerpo hasta alcanzar una tetanización completa), oftalmoplejía (parálisis de los músculos motores del ojo), insuficiencia circulatoria y anoxia (disminución de oxígeno en los tejidos). Lo sorprendente es que a lo largo de todo este proceso la inteligencia no se ve afectada, a pesar de que la agonía puede prolongarse durante seis horas.

El síntoma del entumecimiento en la parte inferior de las piernas se encuentra en otros relatos antiguos, por ejemplo en *Las ranas* (116-126) de Aristófanes, donde el protagonista, Dioniso, que desea visitar el mundo subterráneo, es orientado por Heracles de esta manera:

> HERACLES: Hay un sendero, un corto y bien hollado camino a base de maja y mortero.
> DIONISO: ¿Te refieres a la cicuta?
> HERACLES: Efectivamente.
> DIONISO: ¡No! Ése es un camino demasiado mortalmente frío; no has hecho más que iniciarlo y ya sientes entumecidas las pantorrillas.

Expliquemos la referencia de Heracles a la maja y al mortero. Si bien los griegos conocían diversos venenos, la cicuta era lo que podríamos llamar su «veneno oficial». El verdugo preparaba la poción, majando la planta en un mortero, cociéndola ligeramente y mezclándola con vino y posiblemente con otras sustancias. El veneno no siempre resultaba efectivo y en ocasiones los verdugos se quedaban cortos con las dosis preparadas. En la ejecución del general Foción, al término de la guerra entre Atenas y Macedonia en el 317 a.C., nos enteramos por Plutarco de que el verdugo solicitó un pago extra para suministrarle la segunda dosis de cicuta, dinero que los amigos del condenado aportaron para apresurar el final.

Nicandro, en su *Alexiphármaca*[41], hace referencia también al entumecimiento y le añade los trastornos de conciencia, los ojos que se salen de sus órbitas, ahogamiento, falta de aliento y contracción arterial... patologías que arrojan pronto a la mente a la oscuridad de la

41. *Alexiphármaca* 186-194.

noche. Los primeros síntomas son la pérdida de seguridad en el andar, hasta que, progresivamente, las piernas son incapaces de sostener el peso del cuerpo y los afectados se ven obligados a andar a cuatro patas. Después se bloquea la garganta, se enfrían las extremidades... hasta que se deja de respirar «y el espíritu se encamina hacia el Hades»[42].

Pero tampoco en esto hay unanimidad. En contra de la opinión mayoritaria, Enid Bloch sostiene vehementemente que las páginas finales del *Fedón* no sólo proporcionan un emocionado relato de la muerte de Sócrates, sino que lo hacen de manera objetiva y detallada[43]. Platón no ocultó ningún síntoma y, en consecuencia, Sócrates se mantuvo perfectamente lúcido hasta el final, que le llegó de manera calmada y pacífica. No podría haber distorsionado la verdad ante sus lectores sin exponerse a una grave desacreditación, pues ni la muerte de Sócrates fue secreta, ni las ejecuciones con cicuta eran infrecuentes en Atenas y, en consecuencia, sus lectores no hubieran dejado pasar gato por liebre.

¿Cómo puede haber tanta divergencia entre estos especialistas? La explicación posible se encuentra —además de en el hecho de que ya no se ejecuta a nadie con este veneno y por lo tanto no podemos comprobar directamente sus efectos— en que el *conium maculatum* no es la única planta de la que se puede extraer el bebedizo mortal de la cicuta. También es mortal el jugo de la cicuta virosa[44].

La teoría de Enid Bloch únicamente se sostiene, y sólo en parte, si Sócrates hubiera muerto por ingestión de la *cicuta virosa*, pero ésta, aunque permite mantener la conciencia despierta hasta poco antes de la muerte, no produce ni enfriamiento ni rigidez de los miembros. Y, a mi modo de ver, la expresión que utiliza Platón es clara: las piernas se le iban poniendo a Sócrates frías y rígidas (*psychoîto te kaì pégnyto*). Sólo forzando el sentido original puede entenderse que donde Platón escribe *psychoîto te kaì pégnyto* quiere decir «flácido y

42. Ver para una confirmación de estos efectos B. M. Graves *et al.*, «Hemlock Poisoning: Twentieth Century Scientific Light Shed on the Death of Socrates», en K. J. Boudouris (ed.), *The Philosophy of Socrates*, International Center for Greek Philosophy and Culture, Athenai, 1991, pp. 156-168.

43. E. Bloch, «Hemlock Poisoning and the Death of Socrates: Did Plato Tell the Truth?», en Th. C. Brickhouse y N. D. Smith (eds.), *The Trial and Execution of Socrates. Sources and Controversies*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

44. Sobre la dificultad de identificar con precisión los nombres de las plantas griegas, ver R. M. Dawkins, «The Semantics of Greek Names for Plants»: *Journal of Hellenic Studies* 65 (1936).

falto de tensión», como parece proponer Bloch[45]. Evidentemente, entre rígido y flácido hay algo más que una diferencia de matiz. Estos términos describen algo más, también, que dos síntomas opuestos. Hay en ellos, sobre todo, una diferente consideración de la cicuta que bebió Sócrates. Según sea el tipo de cicuta que se considere, las alteraciones afectan bien al sistema nervioso central o bien al periférico o, lo que es lo mismo, al cerebro y la médula espinal o a los nervios periféricos. Para la mayoría de los especialistas que he consultado la cicuta virosa produce el primer grupo de efectos, mientras que el *conium maculatum* produce los segundos[46].

Ahora bien, poco hemos adelantado en nuestro recorrido, porque lo que no sabemos es si el veneno que bebió Sócrates estaba extraído de una sola de estas cicutas, de una mezcla de las dos o de la combinación de una de estas cicutas con otras sustancias tóxicas. Teofrasto ya observaba que los efectos de la cicuta dependen de la minuciosidad de su preparación y de su combinación con otras drogas y añade que un tal Trasias de Mantinea descubrió una combinación que producía una muerte rápida e indolora[47].

4.5. *Critón y el problema del gallo a Asclepio*

Contaba Ibn al-Quifti que llegado el momento de cumplirse la condena, el criado de los once jueces se acercó a Sócrates y le dijo: «Sócrates, analizando tu conducta he observado que no te enfadarás conmigo al traerte la poción como es mi obligación. Sabes que no soy yo la causa de tu muerte, sino que lo son los once jueces. Y yo estoy obligado a cumplir órdenes. Tú eres con mucho el mejor de cuantos han ocupado este lugar. Bebe, entonces, el veneno tranquilamente, y soporta con paciencia lo inevitable». Habiendo dicho esto sus ojos se llenaron de lágrimas y abandonó el lugar[48].

Todos los testimonios quieren hacer de este postrer momento de la vida de Sócrates algo digno de ser recordado. De ahí que produzcan tanta perplejidad sus últimas palabras antes de que la cicuta le

45. Bloch aduce que Hipócrates utiliza estos términos en un sentido diferente del platónico. Ver Hipócrates, *La enfermedad sagrada* 10.30-11.26.

46. E. P. Krenzelok, T. D. Jacobsen y J. M. Aronis, «Hemlock Ingestions: The Most Deadly Plant Exposures»: *J. Toxicol. Clin. Toxicol.* 34 (1996), pp. 601-602.

47. Teofrasto, *Historia de las plantas* 9.16.8.

48. Ver I. Alon, *Socrates Arabus. Life and Teachings*, The Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem, 1995.

sople el alma: «¡Oh Critón, debemos un gallo a Asclepio, no te descuides!».

«Tan agraciado y bien mirado era Sócrates —escribe Francisco Tamara interpretando esta frase como la postrera ironía del filósofo— que hasta en el punto de su muerte no dejó de hablar graciosamente[49].» Sin embargo, para la mayoría de intérpretes estas palabras están cargadas de gravedad. Tan es así que uno no puede menos de guiñarle un ojo a Juan de Mairena, por sospechar que Dios hizo a los antiguos griegos para que pudieran comer los profesores del porvenir. ¿Qué significado tiene este gallo? ¿Y por qué Asclepio? ¿Acaso Sócrates recordó súbitamente un antiguo voto hecho a este dios por la curación de una enfermedad de la que ninguna crónica nos dice nada y que se habría olvidado de cumplir? ¿Quizás le vino a la cabeza en este trance la imagen de algún amigo que recientemente habría recobrado la salud? ¿Y si Sócrates se burla del mundo? ¿Y si, echando mano de su afamada ironía, se inventa una deuda con la divinidad para demostrar a quienes lo han condenado hasta qué punto es piadoso? ¿Visto que el de Platón es el único caso de enfermedad mencionado en el diálogo (59b), no se estará refiriendo éste a sí mismo a través de Sócrates? ¿Puede descartarse que estas palabras no sean más que el delirio producido por el veneno que está invadiendo su cuerpo?

¿Y por qué no optar por el optimismo y pensar que simplemente pretende expresar su agradecimiento al dios de la medicina por haberlo mantenido tanto tiempo con una salud excelente? Todos estos interrogantes, y otros muchos, han sido planteados por los eruditos más conspicuos sin que en esta, como en tantas otras cosas relacionadas con Sócrates, nos hayan ofrecido la garantía de una explicación no digo ya definitiva, sino consistente. En los tres últimos siglos han abundado las interpretaciones alegóricas y místicas, que suponen que Sócrates muestra su agradecimiento a Asclepio por sanarlo de la enfermedad de la vida[50]. Aunque entre los autores antiguos únicamente Damascio ofrece una interpretación semejante, esta chocante tesis se hizo popular en el Renacimiento al ser retomada con entusiasmo por Pico, Ficino y otros beatos neo-neoplatónicos. Vuelve a surgir en el Romanticismo impulsada por Hamann y Lamartine. Sin embargo, en el transcurso del *Fedón*, Sócrates en absoluto mantiene la tesis de que

49. Erasmo, *Apotegmas...*, cit., p. 64.

50. Ver G. W. Most, «A Cock for Asclepius»: *Classical Quarterly* 96 (1993), pp. 96-111.

la vida sea una enfermedad y la muerte su cura. Añadamos que el verbo empleado por Sócrates, el *opheílo* que hemos traducido por deber (*debemos* un gallo a Asclepio) denota una obligación o situación de deuda derivada de un beneficio recibido previamente[51].

Lo más conveniente es permanecer atento a la literalidad de los hechos tal como los transmite Platón en el *Fedón*. Situémonos en los momentos finales de este diálogo. Cuando el sol se acercaba al ocaso, Sócrates, acompañado únicamente por su amigo Critón, se retiró al baño para asearse convenientemente. Una vez limpio, apenas ha tenido tiempo de sentarse en la cama junto a sus amigos cuando entra el carcelero para comunicarle que ya ha llegado el fatídico momento, animándolo a enfrentarse a lo inevitable con ánimo viril. Llega después el encargado de suministrar el veneno, que lo lleva en una copa. «En cuanto bebas, comienza a pasear —le dijo— y en cuanto notes pesadas las piernas, túmbate en la cama.»

Le extendió la copa. Sócrates la recogió y, tras orar a los dioses, bebió su contenido. Sus amigos comenzaron a llorar, desconsolados. «¿Qué estáis haciendo —les preguntó Sócrates—, para eso he ordenado que mandaran a las mujeres a casa? No es con lágrimas sino con buenas palabras como tenemos que despedirnos.»

Cuando comenzó a sentir las piernas pesadas, se tumbó boca arriba en la cama. Mientras tanto el encargado le iba examinando los pies y las piernas, apretando con fuerza y preguntándole si sentía la presión. Cuando Sócrates dijo que no, se hizo manifiesto a todos que el veneno estaba surtiendo su efecto y que su cuerpo comenzaba a enfriarse y a ponerse rígido. Cuando los efectos del veneno llegasen al corazón, moriría. Tenía toda la región del bajo vientre fría (y, siguiendo el relato, hemos de suponer que también rígida) cuando se cubrió el rostro para decir sus últimas palabras:

—¡Oh Critón, debemos un gallo a Asclepio, no te descuides!

—¡Lo haré! ¿No tienes nada más que decirme?

La única respuesta que recibió Critón fue el estremecimiento que recorrió el cuerpo de su amigo. Entonces el encargado lo descubrió. Tenía la mirada fija. Critón le cerró los ojos y la boca.

Permítame el lector sugerirle tres observaciones y dejar en sus manos las conclusiones. En primer lugar, el gesto de cubrirse el rostro es un signo de vergüenza. Sócrates, el filósofo que más ha buscado el cara a cara, oculta su rostro para que no se note su turbación, tal

51. Galeno dice en su comentario sobre el juramento de Hipócrates que éste le sacrificaba gallos a Asclepio (Al-Biruni, *Fi tahqiq ma lil Hind* 26, 1).

como hace en el *Fedro* cuando está defendiendo una tesis en la que no cree. En segundo lugar, tenemos la rigidez del bajo vientre. En tercer lugar, recordemos con respecto al simbolismo del gallo que se trata de un ave solar, que es emblema de la vigilancia y de la actividad. Si bien es cierto que asociado a Perséfone y a Hades se muestra como un animal de ultratumba, que representa el tránsito entre esta vida y la otra, en el texto de Platón se asocia a Asclepio, un dios de enorme complejidad pero que, fundamentalmente, cura los males de esta vida. Aunque a veces sus acciones podían alcanzar el más allá y resucitar a los muertos, esta desmesura no era del agrado de Zeus[52] y, en todo caso, esto demostraría que Asclepio cura las enfermedades que entorpecen la vida, restaurando el bienestar corporal[53]. Sea cual sea el significado de estas palabras, el intérprete de las mismas ha de tener presente que Aristófanes en *Las aves* hace una referencia a los muchachos que ceden a las pretensiones de sus amantes por haber recibido de ellos un gallo y que lo más seguro es que deba interpretarse en este sentido la iconografía de algunas estatuillas antiguas de cerámica en las que se representa a Eros con un gallo en los brazos. Alguna de ellas, procedente de Atenas, se encuentra en el Louvre.

Hay en Eliano[54] un comentario sobre el origen de las peleas de gallos que quizás no sea ocioso traer a estas páginas. Cuenta el romano que los atenienses, después de vencer a los persas, establecieron el espectáculo de los combates de gallos en el teatro. El motivo de esta innovación era el siguiente: cuando Temístocles dirigía las fuerzas de Atenas contra los bárbaros vio a dos gallos luchando entre sí. Se detuvo a contemplar su enfrentamiento y les dijo a sus hombres: «No es por la patria, ni por los dioses de sus padres, ni por defender las tumbas de sus ancestros por lo que estos gallos arriesgan la vida, y tampoco por la gloria o por la libertad o por sus hijos. Simplemente cada uno combate para no ser vencido, para no ceder». Este discurso excitó tanto los ánimos de los atenienses que se decidió que aquello que había servido para estimularlos debería ser recordado para que pudiera producir el mismo efecto en el futuro. Dudo que esta historia sea cierta. Pero la presento como ejemplo de hasta dónde se puede desplegar la simbología del gallo.

No pretendo en absoluto trivializar la muerte de Sócrates, sino abrir todas las posibilidades de comprensión de la vida y la muerte de

52. Ver Sexto Empírico, *Contra los profesores* 260-263.
53. Píndaro, *Píticas* III, 55-57.
54. *Varia historia* II, 28.

un afamado irónico. Me permito, en este sentido, recordar que algunos escritores antiguos, que estaban mucho mejor informados de los efectos de la cicuta que los exégetas modernos de Sócrates, creen necesario introducir alguna observación complementaria al relato de Platón. Tertuliano, por ejemplo, en su *De anima* (I, 2)[55], se pregunta si el alma de Sócrates, tras beber la cicuta, no fue impulsada «a alguna inquietud natural», y entre los escritores musulmanes, Ibn al-Quifti e Ibn Abi Usaibi'ah consideran especialmente relevante el momento en el que el veneno llega a las ingles.

El lector que aprecie la ironía no debería ignorar, con respecto a las palabras finales del filósofo, un maravilloso cuento de Leopoldo Alas *Clarín* titulado *El gallo de Sócrates*.

55. Ver también *Apologético* XLVI, 5.

V

SÓCRATES EN LA HISTORIA DEL SOCRATISMO

El mito fundacional de la filosofía es Sócrates[1]. Tan es así, que la historia de la filosofía occidental es incomprensible sin su referencia inaugural y taumatúrgica, elaborada, con frecuencia, con más entusiasmo de prosélito que rigor de historiador. En la creación del mito colaboran tanto la propia literatura de los socráticos que con frecuencia anima a ver en Sócrates un héroe en el que proyectar el narcisismo filosófico del lector, como la ocultación —no necesariamente conspirativa— de la mayoría de los textos críticos. No se nos ha transmitido ni una sola línea de los argumentos de sus acusadores, aunque conservemos varias versiones de su acusación[2]. No sabemos si, por ejemplo, la *Vida de Sócrates* de Aristoxeno, donde era descrito como un personaje usurero, iracundo, rijoso, bígamo..., era una excepción o un lugar común en su tiempo. Tampoco sabemos si los argumentos con los que el gramático Heródico (de la época de Tiberio) polemizaba contra los seguidores de Sócrates en su *Acerca de los socráticos*, eran originales o repetición de argumentos antiguos. De lo que sí estamos seguros es del altísimo interés que despertó el socratismo. Además de la obra de Heródico, conocemos como mínimo tres historias más sobre este movimiento filosófico escritas por miembros de otras corrientes filosóficas. Una fue escrita en el seno del Peripato por Fanias de Ereso (DL VI, 8) y las otras dos en el Jardín por Idomeneo de Lámpsaco (II, 30) y Filodemo[3]. Conocemos también el éxito del pro-

1. M. Sauvage, *Socrate et la conscience de l'homme*, Seuil, Paris, 1997.
2. Ver J. Geffken, «Antiplatonika»: *Hermes* 64 (1929), pp. 87-109.
3. M. Gigante, *La bibliothèque de Phildème et l'épicureisme romain*, Les Belles Lettres, Paris, 1987.

yecto de mitificación filosófica de Sócrates a lo largo de una historia de la que podemos intentar mostrar alguno de sus momentos más decisivos[4].

5.1. *Los diálogos socráticos*

A Sócrates lo conocemos casi exclusivamente dialogando con unos y otros y con frecuencia entrometiéndose, fisgón, en el alma de los demás, guiado por el carburo de su palabra. Sócrates es el filósofo que habla. El neoplatónico Apuleyo cuenta en *Las floridas* que Sócrates, mirando cierto día a un bello joven que lo acompañaba en completo silencio, se dirigió a él para decirle: «Habla, para que te vea».

Para él, efectivamente, callar equivalía a no dejarse ver. Concebía la palabra como la gran estrategia de la visibilidad del alma. La primera vez que Aristipo oyó hablar de Sócrates fue en Olimpia[5], donde Iscómaco se refería a él con entusiasmo. Aristipo le preguntó: «Pero ¿qué es lo que hace para poner a los jóvenes en un estado semejante?». Cuenta la tradición que Iscómaco con su respuesta sembró en el alma de Aristipo algunas semillas (*spérmata*) que pronto germinaron en un deseo irresistible de hablar con Sócrates cara a cara.

Nicias, en el diálogo platónico *Laques* (187e-188a), relata así su experiencia de la proximidad socrática:

> Si uno se halla frente a él en una discusión, se verá obligado, sea el que haya sido el motivo inicial de su encuentro, a verse arrastrado por la trama del diálogo, a dar cuenta de sí mismo, de su modo actual de vida y del que ha llevado en el pasado. Y una vez que ha caído en eso, Sócrates no lo dejará hasta que lo sopese bien y suficientemente todo.

El *Banquete* es un diálogo crucial para entender la dimensión de la palabra como estrategia de visibilidad del alma. En este diálogo Platón trata del amor, pero siguiendo, a mi modo de ver, la conducta socrática, no nos dice exactamente qué es, sino que nos muestra lo que puede decirse de él. Es decir, no ofrece una definición, sino la extensión del fenómeno amoroso. De ahí que presente tres caras diferentes de Eros. La primera es la que muestran los teóricos, la segunda es la que expresa la palabra del enamorado y la tercera,

4. Ver R. Laurenti, *Socrate, tutte le testimonianze da Aristofane e Senofonte ai Padri della Chiesa*, Laterza, Bari, 1971.
5. Plutarco, *De curiositate* 2, 516 c = SSR IV A 2.

la que ponen de manifiesto sus actos. Los teóricos, en el sentido etimológico del que ve qué cosa es el amor, se expresan a través de un discurso calmado, dianoético, en el cual la intensidad de la emoción vivida constituiría una amenaza, una desmesura a limitar. Frente a los teóricos, Alcibíades, el enamorado, expresa la pujanza del *éros* que lo domina a través de una intensidad, hiperbólica, si se quiere, de su discurso. Los teóricos tratan sobre el amor y tienen como juez a Eros, mientras que Alcibíades habla de su amado y está poseído por Eros, lo lleva en su interior. Por último, la conducta del enamorado se presenta como una alteración del orden del discurso dianoético. Aparece de repente, con gran estrépito de golpes, borracho, coronado con hiedra y violetas y con la cabeza adornada con cintas. Pero en esta desmesura se encuentra una posibilidad de visión, de revelación, que nunca podrían alcanzar los téoricos. Si éstos buscan el *agathón*, el Bien universal, Alcibíades quiere ser conducido hasta Agatón, el hermoso joven en cuyo honor tiene lugar el banquete. Y sólo frente a Agatón descubre a Sócrates. Espoleado por el vino y el deseo, dice su verdad, que si bien puede no ser ordenada, no por ello es menos sincera. De hecho, Alcibíades es el único que introduce la cuestión de la sinceridad en el *Banquete*: «Cuando lo escucho —confiesa— el corazón me golpea con más fuerza que a los poseídos por el delirio coribántico». Y la sinceridad lo muestra vulnerable.

La presencia enamorada de Alcibíades es el contrapunto imprescindible que pone Platón para contrarrestar la desmesura de las palabras de Diotima, según las cuales la ascensión a la idea de la Belleza sacrifica la vivencia de la belleza concreta, la experiencia arrolladora de la singularidad. De esta manera se nos acaba mostrando la existencia de diferentes tipos de discursos que se diferencian entre sí por la manera como se relacionan con el deseo, de acuerdo con la heterogeneidad radical entre aquellos a los que Eros hace hablar y aquellos que creen poder hablar de Eros.

El problema que se les plantea a los platónicos es el de cómo articular un cuarto discurso que sea capaz de recoger la verdad de esta heterogeneidad. Su solución la encuentran en la forma literaria del diálogo, que es el texto capaz de recoger en una unidad la heterogeneidad de los discursos de la calle. En cierta manera podríamos decir que el diálogo es la plaza pública del texto.

Aristóteles[6] nos proporciona alguna información pertinente sobre esta cuestión al establecer una analogía entre los *logoì sokratikoí*

6. *Poética* 1447b 2.

(los textos de los socráticos que tenían como personaje central a Sócrates) y los mimos en verso de Sofrón y Xenarco. La pretensión del Estagirita parece ser la de resaltar el realismo del texto socrático, pues los mimos se diferenciaban del resto de los géneros de composición dramática precisamente por su realismo. El diálogo socrático sería fundamentalmente realista no porque tuviera voluntad de crónica de algo sucedido, sino porque querría recoger la presencia de un carácter (*éthos*)[7] en el proceso de su desvelamiento. Si bien el carácter de un hombre se manifiesta en la disposición de su voluntad a lo largo del tiempo, el diálogo constriñe el tiempo para hacer efectiva la presencia de este carácter en el texto, de manera que a través de su lectura podamos conjeturar qué clase de hombre es cada uno de los dialogantes[8].

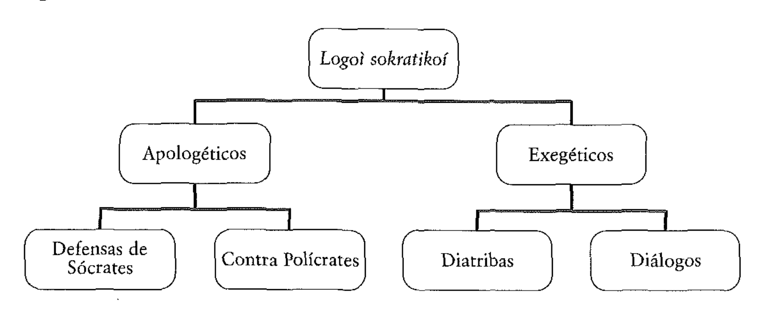
Sea como fuere, los socráticos llevan a cabo una formidable aventura literaria que constituye, objetivamente, uno de los acontecimientos mayores de la historia de la cultura occidental. Consiguen crear y desarrollar en muy poco tiempo un nuevo lenguaje narrativo, una nueva experiencia estética —un nuevo género, en suma— que quiere ser, a la vez, testimonio de la historicidad de Sócrates, de la actualidad y relevancia de los temas en los que se centraba su interés filosófico y una experiencia rememorativa de su práctica filosófica[9].

Aunque los textos socráticos son también textos apologéticos que intentan dar respuesta a la literatura acusadora que había puesto en marcha Polícrates, lo apologético, en sí mismo, aun siendo históricamente relevante, no explica la tozuda pervivencia de la exégesis filosófica una vez consumado el triunfo filosófico de Sócrates sobre sus acusadores. Sin embargo, esta victoria acabó impregnando a Sócrates de un halo de héroe filosófico y moral que, a medida que se ha ido imponiendo, ha difuminado los rasgos más aporéticos del Sócrates histórico.

Entre los apologetas hay quienes parecen dirigirse exclusivamente a los acusadores históricos de Sócrates, Meleto, Anito y Licón; pero también están los que intentan mantener vivo el rescoldo de la conmoción socrática. Entre los primeros se encontraría, por ejemplo, el discurso compuesto por Lisias a favor de Sócrates o la literatura que tuvo como destinatario polémico a Polícrates. Si podemos guiarnos por un pasaje del *Busiris* de Isócrates, compuesto al comien-

7. *Retórica* 1417a 19.
8. A. E. Taylor, *Biografía platónica de Sócrates*, UNAM, México, 1990.
9. P. Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, FCE, Madrid, 1998, p. 40.

zo del segundo decenio del siglo IV, lo que esta literatura pretendía básicamente era delimitar la responsabilidad de Sócrates en la educación política de Alcibíades y Critias[10]. En el segundo grupo de textos, más filosóficos, convendría quizás diferenciar entre las diatribas y los diálogos.



Parece que el creador de la diatriba socrática fue Aristipo, con la pretensión de recoger las exhortaciones del filósofo, presentándolas como monólogos escritos en un lenguaje accesible. Pero también los discursos de Sócrates en las apologías de Platón y Jenofonte podrían ser considerados como diatribas. Aunque los más sagaces de sus seguidores vieron pronto que lo esencial de la experiencia socrática no se encontraba en la diatriba, sino en lo que el propio Sócrates llamaba *synousía* (la experiencia de la copertenencia de los dialogantes), sin embargo los críticos del filósofo parece que dirigían sus dardos preferentemente contra sus diatribas, a las que parecen considerar como la forma propia de expresión del socratismo. Isócrates, por ejemplo, en *Contra los sofistas*, se refiere a Sócrates y a sus seguidores como *diatríbontes*[11]; Clitofonte, en el diálogo que lleva su nombre, desprecia como mera diatriba protréptica el quehacer socrático. El mismo Aristófanes en *Las ranas* también ironiza sobre la diatriba socrática.

El reto para los socráticos radicaba en la posibilidad de reconstruir literariamente la *synousía* sin la presencia del maestro. En este sentido, lo que estaba en juego era tanto una disputa contra los antisocráticos como, sobre todo, una querella entre los pretendientes

10. Para el estudio de la tradición antiplatónica, ver J. Geffken, «Antiplatonika«, cit., pp. 87-109. Ver también G. Giannantoni, «Les perspectives de la recherche sur Socrate», en G. Romeyer Dherbey (dir.) y J.-B. Gourinat (ed.), *Socrate et les socratiques*, Vrin, Paris, 2001, p. 10.

11. Ver también *Antídosis* 261 o *Elogio a Helena* 9.

a la herencia socrática en la medida en que el Sócrates que podría recoger la escritura sería, inevitablemente, resultado de una transposición[12]. La pugna entre los que se consideran pretendientes legítimos de la herencia socrática se pone así en marcha.

En el curso de un cuarto de siglo se publicaron varios centenares de textos (piénsese que entre Antístenes y Platón ya suman un centenar de títulos), de longitud muy variable, que, por su novedad, nos permiten hablar del nacimiento de un género literario. El primero de estos textos y, por lo tanto, el prototipo del diálogo socrático que posteriormente sería imitado por todos los demás, pudo haber sido escrito por un tal Alexamenos de Teos[13], a quien seguirían (además de los ya nombrados Antístenes y Platón) Aristipo, Critón, Esquines, Euclides, Glaucón, Fedón, Simmias, Simón el Zapatero, Jenofonte y Lisias. Si aceptamos que, como mínimo, entre todos ellos pudieron publicar tantas obras como Antístenes y Platón, el conjunto de las mismas no se encontraría por debajo de las doscientas. Desde un punto de vista estadístico podemos decir que entre los años 394-370 se pudo llegar a publicar de promedio un texto socrático por mes[14]. Conviene tener bien presente lo extraordinario de estos datos para calibrar con justicia la conmoción que el socratismo produjo en la cultura griega. Podemos recordar, como ejemplo, a Zenón, que tras naufragar junto al puerto de El Pireo, subió a la ciudad, se sentó en la tienda de un mercader de libros y se puso a leer el libro II de las *Memorabilia* de Jenofonte. Como la obra le gustaba mucho, exclamó: «¿Dónde, dónde se hallan estos hombres?»; no era ésta una literatura nueva para él, ya que su padre, que era comerciante, cada vez que pasaba por Atenas le traía libros de los socráticos (DL VII, 2 y VII, 24).

¿Tuvo Sócrates alguna responsabilidad en la creación de esta nueva forma literaria? Seguramente de modo directo, ninguna, pero no parece descabellado pensar que, a medida que iba discutiendo con unos y con otros, fuera dándose cuenta de la relevancia de ciertas estructuras o esquemas formales básicos de gran potencia dialéctica. Tales esquemas bien pudieron ser tema de conversación con sus íntimos a medida que los iba perfeccionando paulatinamente y poniéndolos en práctica con nuevos interlocutores. Nada nos impi-

12. A. Diès, *Autour de Platon* II, Paris, 1927, pp. 400-449. Ver también Magalhaes-Vilhena, *Socrate et la légende platonienne*, PUF, Paris, 1952.

13. Aristóteles, fr. 72 Rose = SSR I A 1.

14. L. Rossetti, «Le dialogue socratique *in statu nascendi*»: *Philosophie Antique* 1 (2001), pp. 11-35.

de pensar que, en este caso, estas estrategias discursivas pudieran haber sido aprendidas e imitadas, tanto oralmente como por escrito, por sus seguidores[15], tal como parece sugerirse en la *Apología* de Platón.

5.2. *Sócrates tenía un* daímon

5.2.1. *Introducción: Platón y Jenofonte*

Sócrates es presentado con frecuencia como un *átopos*, un personaje inclasificable, que no encaja entre los tipos comunes de hombre. No es uno más, sino uno distinto, una rareza que se expresa a través de un *daímon*. Porque Sócrates, efectivamente, tenía un *daímon*. Los socráticos, también, pero el *daímon* de estos últimos era el propio Sócrates, mientras que el *daímon* de Sócrates es un enigma. Esta metamorfosis del *daímon* de Sócrates en el Sócrates daimónico es uno de los efectos más notables del triunfo de la literatura apologética, que consigue transformar la extrañeza de un *átopos* en motivo de veneración religioso-filosófica. En la medida en que un *átopos* no puede servir como modelo de vida, no faltaron los dispuestos a sustituir la reflexión sobre el contenido de su mensaje por la veneración de su icono. Aquello que no puede ser domesticado, con frecuencia, debido a su misma inasibilidad, acaba siendo venerado. Posiblemente de ningún otro rasgo de la personalidad de Sócrates se han dicho ni más cosas ni más dispares que de su *daímon*, sobre todo por parte de quienes han traicionado a Platón al leerlo en el reclinatorio. Una muestra insuperable de tal lectura nos la ofrece el normalmente comedido Cicerón en *De la adivinación*[16]:

> Está escrito que, habiendo visto vendado un ojo de su íntimo amigo Critón, [Sócrates] le preguntó cuál era el motivo; y como él le hubiese respondido que cuando caminaba en el campo una ramita que había apartado [Sócrates] vino a dar en su ojo tan pronto como la soltó, Sócrates le contestó: En efecto, no me obedeciste cuando te pedía que retrocedieras, aunque me servía del presentimiento divino (*praesagitione divina*) que acostumbro.

15. Ver L. Rossetti, *Aspetti della letteratura socratica antica*, Chieti, 1977, pp. 78-82.
16. *De la adivinación* I, LIV, 122-123.

Extraño sentido común el de estos dos personajes, incapaces de dejarse orientar por lo evidente. Si uno necesita de un *daímon* para saber que si suelta una rama puede darle en la cara al que le sigue, éste no demuestra más perspicacia al seguir adelante desprevenido a pesar de que se le advierte de lo que le viene encima. Cicerón relata también el suceso de la retirada ateniense de Delión, al que prestaron atención otros muchos autores de la Antigüedad[17], adornándolo progresivamente con nuevos detalles:

> También el mismo Sócrates, como se hubiese combatido mal en Delión siendo Laques el general, y él huyera con Laques mismo, cuando se llegó a una bifurcación no quiso huir por el mismo camino que los demás. Como éstos le preguntaron por qué no seguía con ellos, les dijo que su dios lo retenía; ocurrió que los que no le hicieron caso se encontraron con la caballería de los enemigos.

Todos estos sucesos y otros muchos más de este estilo fueron recopilados por un tal Antípatro[18]. El de Cicerón es el primer testimonio que conservamos de estos dos episodios. Es difícil creer que la tonta historia de la rama haya sido inventada por él, pero si el libro de Antípatro al que hace referencia recogía hechos de este tipo, eso podría significar que cierta literatura socrática había perdido ya todo tipo de vergüenza crítica.

En todo caso, la historia del socratismo va indisolublemente unida a la de su *daímon*, para desesperación de los comentaristas analíticos, que con frecuencia prefieren ignorar tamaña monstruosidad, y para entusiasmo de los místicos, que ven en él la huella de dios en el alma del hombre. Un *daímon* casa mejor con la figura de un Apolonio de Tiana —que, por cierto, también tuvo uno— que con el estereotipo racionalista que algunos han construido con Sócrates. Si no nos hubiera llegado más que una confusa referencia de la fe de Sócrates en su *daímon*, más de uno le habría negado toda legitimidad histórica, haciendo ver que tal conducta sería incompatible con el intelectualismo del maestro de Platón. Pero nos guste o no el racionalista Sócrates tenía un *daímon*. Aquí está el nudo gordiano del socratismo y para deshacerlo hay que explicar (sin tirar por lo recto

17. Plutarco, *De genio Socratis* 11, 581 D-E = SSR I C 411.
18. SVF III = SSR I C 408. Ver F. Alesse, «Socrate dans la littérature de l'ancien et du moyen stoïcisme»: *Philosophie Antique* 1 (2001), p. 128.

ni actuar a las bravas) cómo un mismo personaje puede defender con idéntica seguridad y sin ser esquizofrénico lo siguiente:

> *a*) «Soy ese tipo de hombre que no es persuadido por ninguna otra cosa que no sea aquel argumento que me parece el mejor cuando razono sobre una cuestión»[19];
> *b*) «¡Ponte en manos de la razón como si fuera un médico!»[20];
> *c*) «Ése es el mandato que he recibido de dios por medio de signos, sueños o por cualquiera de los medios de los que un poder divino se sirve para prescribir a un hombre la ejecución de un quehacer»[21];
> *d*) «Totalmente no engañoso es lo daimónico»[22].

Fuese lo que fuese lo que pensaba Sócrates, tanto Platón como Jenofonte tienen interés en resaltar que no solamente acepta la presencia de lo daimónico, sino que le concede de facto mayor autoridad que a su razón. Las dudas que a veces muestra al tratar racionalmente diferentes cuestiones, desaparecen en cuanto la presencia del *daímon* se deja notar. Jenofonte resalta especialmente el papel de guía que ejerce sobre Sócrates[23]. En su *Apología* (4-19) deja bien claro que desistió de preparar su defensa ante el tribunal porque el *daímon* se opuso, ya que había decidido que debía morir y concluir su vida en el mejor momento, ahorrándole la experiencia de la decadencia física. Sócrates eligió la línea de defensa más concordante con los designios de la divinidad y articuló una estrategia descabellada para que lo condujera directamente a la condena y a la muerte.

A diferencia del *daímon* de Jenofonte, el de Platón sólo orienta a Sócrates negativamente. No le dice qué debe hacer sino que, más bien, le hace desistir de continuar algo que ya había iniciado. De aquí deduce Sócrates (incurriendo así, por cierto, en la falacia de la negación del antecedente) que si su *daímon* calla es que su conducta es correcta. Por otra parte, a diferencia de Jenofonte, que no trata de esta cuestión, Platón resalta la función intermediadora de lo

19. *Critón* 46b.
20. *Gorgias* 475d.
21. *Apología* 33c.
22. *República* 382e.
23. Ver *Memorabilia* 1.1.4-5 y *Apología de Sócrates* 13. Maier es, posiblemente, quien mejor ha tratado las diferencias entre el *daímon* de Jenofonte y el de Platón. Ver su *Sokrates*, Tübingen, 1913. Sin embargo, cabe advertir, en el *Teages* vemos un *daímon* socrático similar al de Jenofonte, y, si bien no está clara la autoría platónica de este diálogo, esto no resta complejidad a la cuestión.

daimónico. El texto fundamental, en este sentido, es el *Banquete*, donde Diotima presenta a Eros como un gran *daímon* cuya función es ser el *metaxý*, el entre-dos, el puente de unión entre dos realidades lejanas, la humana y la divina. Pero también es relevante al respecto el diálogo *Epínomis*, que, sea o no platónico[24], ejerció una influencia decisiva en la conformación posterior de la imagen de lo daimónico[25].

5.2.2. *El neoplatonismo*

Aunque sabemos que Posidonio escribió un tratado sobre daimonología, hemos de esperar a los siglos I y II para que con el renacimiento del pitagorismo y el platonismo la cuestión del *daímon* adquiera un nuevo protagonismo filosófico y religioso. En este proceso incide también, y no de forma menor, la recepción del judaísmo (Filón de Alejandría asimila los *daímones* griegos con los ángeles bíblicos), el desarrollo del cristianismo y la recuperación de la demonología etrusca[26]. En esta época encontramos cinco tratados sobre el *daímon* de Sócrates. Cuatro están escritos en griego (tres de Plutarco y uno de Máximo de Tiro) y uno en latín (de Apuleyo). Podríamos añadir también algunas páginas de Eliano, de Celso y de Albino.

Máximo de Tiro en sus *Disertaciones* defiende que aunque también Platón, Pitágoras, Zenón y Diógenes poseyeron un *daímon*, sólo Sócrates era capaz de conversar con él mentalmente y de hacer uso de estas conversaciones para ordenar su propia vida y alejarse de toda conducta inapropiada.

Lucio Apuleyo en su *De deo Socratis* define a los *daímones* como «seres animados, capaces de razonar, psicológicamente emotivos, corporalmente aéreos[27] y temporalmente eternos». Presenta al *daímon*

24. DL III, 37. Algunos dicen que Filipo de Opunte copió las *Leyes*, que estaban en tablillas de cera, y dicen que el *Epínomis* es de él. No faltan, sin embargo, los autores modernos que lo incluyen en el *corpus* platónico. Entre estos podemos citar, por su relevancia, a C. F. Hermann (*Plato Dialogi* V, Leipzig, 1929) y E. des Places (*Platon. Œuvres complètes* XII, Paris, 1956).

25. Ver G. Luri, «El medio entre dos», en VV.AA., *Lectures de filosofia*, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, 2003, pp. 47-68.

26. También para los etruscos los demonios son intermediarios entre dioses y hombres. Porfirio conocía la demonología etrusca y, a través de él, se transmitió a Proclo (ver *Comentario al Timeo de Platón* 142 D), llegando hasta Pselos.

27. *Genere animalia, animo passiua, mente rationalia, corpore aeria, tempore aeterna.* Calcidio, en su *Comentario al Timeo de Platón* XXXV, escribe: *Daemon est animal rationabile immortale patibile aethereum diligentiam hominibus impertiens.*

de Sócrates como un «presentimiento»[28] y un «ser divino que tenía por amigo»[29]. Según Apuleyo no debería sorprendernos que un hombre tan sobresaliente, que hasta Apolo dio testimonio de su perfección,

> [...] haya conocido y venerado a su dios particular y que, a cambio, este custodio suyo —o, mejor dicho, su íntimo Lar familiar— le haya apartado de todos los peligros posibles y protegido en las dificultades, dándole todos los consejos necesarios. Cuando la sabiduría de Sócrates no necesitaba tanto de consejos como de presagios, se le manifestaba para que pudiera recurrir a la adivinación para salir del apuro. Muchas son, muchas, repito, las circunstancias en que hasta los sabios tienen que recurrir a adivinos y oráculos.

Según Apuleyo, Sócrates era capaz de ver su «signo divino» (*signum divinum*)[30]. Y «puede ser que este signo fuera una imagen de su propio *daímon*, visible sólo para él, tal como en Homero se le presenta Minerva a Aquiles»[31].

Plutarco, en *El daímon de Sócrates*, también sostiene que el *daímon* se comportaba con Sócrates como Atenea con Ulises, concediéndole una cierta sagacidad para orientar su vida e iluminar sus pasos en las situaciones confusas e inaccesibles para la sabiduría humana. Ahora bien, el ejemplo que aduce con intención ilustrativa casi se encuentra a la altura del de la ramita ciceroniana. Éste es el relato de uno de los protagonistas del diálogo de Plutarco:

> Yo he sido testigo de lo que digo, pues un día en que [Sócrates] iba a visitar al adivino Eutifrón[32], de pronto, se detuvo y enmudeció durante unos instantes. Después volvió sobre sus pasos, tomó el camino de los ebanistas y llamó a aquellos de sus amigos que se habían adelantado, diciéndoles que el *daímon* se le había manifestado. La mayor parte volvieron con él, yo entre ellos, porque quería estar junto a Eutifrón; pero otros, en su mayoría los más jóvenes, continuaron adelante, imaginando que podían desacreditar al *daímon* de

28. *De praesagio Socratis.*

29. *Amico numine.*

30. Apuleyo quiere reforzar en este contexto la presencia del término *semeîon* en los escritos de Platón y Jenofonte.

31. Ni Platón, ni Jenofonte, ni Aristoxeno se atrevieron a decir algo semejante. Sin embargo, la analogía entre el *daímon* de Sócrates y la Minerva de Aquiles se encuentra también en Máximo de Tiro (XIV, 5) y Plutarco (*De genio Socratis* 580c). Los dos únicos testimonios que mencionan la visibilidad del *daímon* de Sócrates son los de Apuleyo y Plutarco (*De genio Socratis* 580c).

32. Se trata del protagonista del diálogo homónimo de Platón.

> Sócrates. Llevaron con ellos al flautista Cárilo, que había venido conmigo a Atenas para ver a Cebes[33]. Iban por la calle de los escultores y pasaban cerca de los tribunales cuando toparon con una piara de cerdos cubiertos de barro y tan numerosos que se apretaban unos contra otros. Como no había manera de apartarse de su camino, los cerdos se precipitaron sobre algunos y les hicieron caer y a los demás los pusieron perdidos. Cárilo llegó a la casa, como los demás, con las piernas y la ropa cubiertas de barro. Desde aquel día nos acordamos del *daímon* de Sócrates con risas, sorprendiéndonos al mismo tiempo de que la divinidad no abandonara a este hombre ni se desatendiera de él. [Otro de los presentes en el diálogo cuenta que oyó decir] a un filósofo megárico algo que éste había recogido de Terpsión[34], y era que el *daímon* de Sócrates era un estornudo, suyo o de otro, de manera que cuando alguien estornudaba a la derecha, delante o detrás de él, iniciaba alguna acción, pero si el estornudo se producía a su izquierda, se reprimía; si era él quien estornudaba cuando se disponía a hacer algo, lo animaba a seguir adelante, pero si ya estaba haciendo algo, el estornudo lo interrumpía en su empeño.

Plutarco añade otras predicciones de Sócrates referentes al desastre de la expedición a Sicilia y cuenta también que Sofronisco habría llevado un día a su hijo Sócrates, siendo aún muy niño, al oráculo y le consultó cómo debía actuar con él. El oráculo le contestó que debía dejarlo a su aire, sin reprimirle sus impulsos, y sin prestarle más cuidado que el de elevar por él una plegaria a «Zeus Agoraios[35] y a las Musas porque, sin duda, el niño guardaba en su interior un guía que valía más que mil maestros y pedagogos»[36]. Recogeremos también lo que los presentes en este diálogo habían oído contar a Timarco de Queronea:

> [...] murió muy joven, después de pedirle a Sócrates que lo enterrara al lado de su hijo, Lampocres, que era su amigo y tenía su misma edad y había muerto poco antes[37]. Timarco, deseando saber cuál podría ser el poder del *daímon* de Sócrates, obró como el joven bien nacido y amante de la filosofía que era. [...] Descendió a la cueva de

33. Cebes y Simmias son los amigos tebanos de Sócrates. Ver *Fedón*.
34. Terpsión de Megara, compañero de Sócrates que permaneció a su lado en sus últimos días. Ver *Fedón* 59c y también *Teeteto* 124a.
35. Zeus del ágora, lugar de la Asamblea y, por lo tanto, guardián de ésta. Ver I. F. Stone, *El juicio de Sócrates*, Mondadori, Madrid, 1988, pp. 223-224.
36. En ningún otro texto aparece relatada esta anécdota.
37. Hay aquí un anacronismo que no pudo pasarle desapercibido a Plutarco. Lampocres no murió antes que Sócrates.

> Trofonio[38] después de realizar los ritos que exigía el oráculo. Permaneció bajo tierra dos noches y un día y cuando la gente ya había perdido la esperanza de volver a verlo y su familia estaba lamentando su muerte, él regresó una mañana, radiante[39]. Adoró al dios y, tan pronto como se liberó de la multitud, nos contó un gran número de cosas asombrosas que había visto y oído.

Eliano[40] (siglos II-III d.C.) cuenta que estando cierto día Sócrates hablando con Teages, Demodoco y varios otros, dijo:

> Este *daímon* es una voz divina, que con frecuencia me hace escuchar el destino; cuando golpea mis orejas lo hace siempre para impedirme actuar, nunca para animarme. Si lo escucho cuando alguno de mis amigos me presenta un proyecto, deduzco que no es del agrado de los dioses. Quiero poneros de testigo de cuanto digo a Cármides, hijo de Glaucón. Un día vino a preguntarme si debía disputar el premio en los juegos Nemeos. En cuanto comenzó a hablar, escuché la voz. Intenté disuadirlo de su proyecto, pero él no me hizo caso y su testarudez no le proporcionó ningún beneficio.

Los más eminentes neoplatónicos se ocupan, con gravedad y extensión, de los *daímones*, pero posiblemente es Proclo el más interesado en esta cuestión. Al mismo tiempo que sintetiza toda la tradición heredada, intenta darle un nuevo aire y, sobre todo, una mayor coherencia y profundidad. Cuenta en su *Comentario al Alcibíades I*[41] que Sócrates es, al mismo tiempo, erótico y demónico (63.14). Su *daímon* poseía la más alta categoría entre los *daímones*. Es decir, sería el más próximo a los dioses y, por lo tanto, el más divino de todos. Al estar dirigido por un protector semejante, Sócrates ordenaba su vida de manera perfecta (79.14-16).

38. Pausanias (9, 39) nos ha legado el relato de su propia experiencia oracular. Sabemos que Diocearco escribió una obra titulada *Eis Trophonioû katábasis*. Una información detallada sobre este oráculo en Kroll, *Pauly-Wissowa suppl.* VII, pp. 578 ss.; B. Latzarus, *Les idées religieuses de Plutarque*, Paris, 1920, p. 144; R. Flacelière, *Devins et oracles grecs*, PUF, Paris, 1961; G. Dossin, «Une consultation à l'oracle de Trophonios à Lébadée»: *Musée Belge* XXV (1921), pp. 209-220.

39. Existía una expresión en griego para los taciturnos: «¡Ése ha consultado el oráculo de Trofonio!». Evidentemente tal expresión no podría aplicársele a Timarco.

40. *Varia historia* VIII, 1.

41. Sobre la demonología de Proclo, ver K. Svoboda, *La démonologie de Psellos*, Brno, 1927, pp. 10-17; A. Ph. Segonds (ed.), Proclus, *Sur le premier Alcibiade de Platon*, Les Belles Lettres, Paris, 1985, 2 vols.

También Olimpiodoro en su *Comentario al Alcibíades* trata del *daímon* socrático. Pero el contexto cultural del siglo IV está ya dominado por la simbología cristiana y ha de tener cuidado con lo que dice. Así, tras una larga exposición de las opiniones comunes, concluye de esta cautelosa manera[42]:

> Esto es cuanto los comentaristas han dicho con respecto a los genios y los espíritus guardianes, por nuestra parte nos esforzaremos en ofrecer una interpretación adaptada a las circunstancias presentes. Pues también Sócrates fue condenado a beber el veneno por haber propagado entre los jóvenes divinidades no reconocidas por el Estado. Nuestra opinión debe ser, por lo tanto, que el *daímon* que nos ha tocado en suerte es la conciencia, que constituye la esencia más pura del alma y la única parte en nosotros que está libre de pecado, un juez sin piedad y un testigo perfecto de cuanto ocurre aquí abajo hasta que comparezcamos ante Minos y Radamantis.

El uso del término *daímon* se había vuelto peligroso. Y Olimpiodoro era consciente de que podía ser denunciado como adorador de demonios si no establecía un claro paralelismo entre los espíritus guardianes y los ángeles guardianes[43]:

> [...] ya que hemos mencionado a los espíritus guardianes, es necesario observar que son también conocidos por la religión imperante [es decir, la cristiana], aunque no con el mismo nombre. En efecto, en lugar de *daímon* hablan del «ángel» de cada uno de nosotros.

La prueba de que había que andarse con cuidado sobre esta cuestión nos la ofrece Tertuliano, que en su *Acerca del alma* presenta a Sócrates como una especie de adorador de demonios:

> Sin duda Sócrates estaba poseído por un espíritu extraño, puesto que cuentan que un demonio le acompañó desde su niñez, verdaderamente pésimo maestro. Sócrates sólo fue sabio porque estaba poseído por un demonio. La auténtica sabiduría reside en la afirmación del saber cristiano, a cuyo soplo se derrumba todo el poder de los demonios.

Recojamos, por último, el t estimonio de Agustín de Hipona, que llevando a su molino el agua del daimonismo desarrolla la teoría del *daímon* intermediador para concluir que el auténtico y único media-

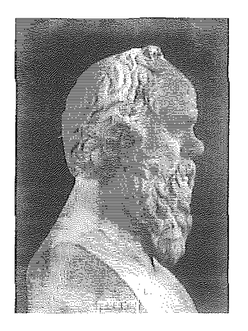
42. *In Alc.* 22, 14-23.
43. *In Alc.* 21, 15-19.

dor es Cristo, ya que por ser, al mismo tiempo, hombre y Verbo de Dios, es *«el camino, la verdad y la vida»*[44]. De esta manera el Eros de Diotima se metamorfosea en Cristo.

5.3. *La iconografía socrática*

Dejando aparte la anécdota de Zópiro, las dos descripciones más famosas de Sócrates son las de Alcibíades, que lo compara con el sileno Marsias y la de Critóbulo que resalta la singularidad de sus ojos y nariz. A ellas debemos añadir el primer retrato de Sócrates, si es que podemos considerar como tal la máscara que llevaba su personaje en *Las nubes*[45] de Aristófanes y también la enorme cantidad de figurillas de terracota que abundaban en la Antigüedad y que representaban a diferentes sátiros entrados en años, con siluetas regordetas, más bien panzudas, y los rasgos físicos que Alcibíades y Jenofonte adscriben a Sócrates. Lo cual nos conduce a la evidente similitud iconográfica entre las imágenes de Sileno y las de Sócrates[46].





Moneda con la imagen de Sileno y Sócrates (siglo IV, Louvre)

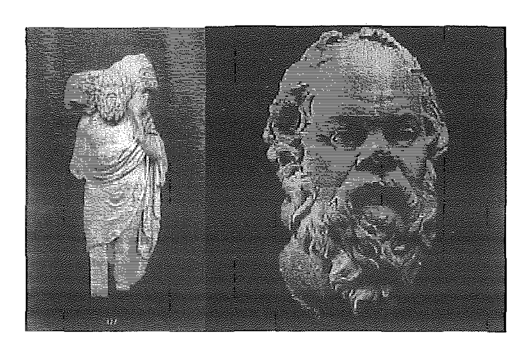
44. *Confesiones* 18, 24.

45. K. von Stradonitz, *Die Bildnisse des Sokrates*, en *Abhandlungen* de la Academia de Berlín, 1907-1910; K. Schefold, *Die Bildnisse der antiken Dichter, Redner und Denker*, Basel, 1943, láminas 69, 83 y 85; M. Pohlenz, *Der hellenistiche Mensch*, Göttingen, 1947, p. 253.

46. Sobre la iconografía socrática ver el imprescindible libro de P. Zanker, *The Mask of Socrates: The Image of the Intellectual in Antiquity*, University of California Press, Berkeley, 1996. Ver también A. Tovar, *Vida de Sócrates*, Alianza, Madrid, 1999, p. 91; K. von Stradonitz, *Die Bildnisse des Sokrates*, cit.; K. Schefold, *Die Bildnisse der antiken Dichter, Redner und Denker*, cit., láminas 69, 83 y 85; M. Pohlenz, *Der hellenistische Mensch*, *cit.*, p. 253. Sobre las dos copias madrileñas del retrato de Sócrates, ver E. Tormo, en *Boletín de la Academia de la Historia* CXXII (1948), pp. 651-653.

Otra similitud que llama la atención es la existente entre una escultura del Museo Arqueológico Nacional de Atenas[47] que muestra a un sileno llevando a hombros al niño Dioniso, que a su vez sujeta con la mano derecha una máscara trágica, y el Sócrates de Lisipo. Como el modelo original de esta obra se ha datado a finales del siglo V o principios del IV a.C., podemos sospechar que pudiera servir de modelo para el Sócrates de Lisipo.

Hay un aspecto muy relevante en la imagen silénica de Sócrates: se encuentra en la novedad que representó en la retratística griega del siglo V. En Grecia, las esculturas tenían un fin más simbólico que testimonial: o bien celebraban la fuerza, juventud y belleza de los atletas y guerreros, o bien intentaban dignificar la autoridad de un personaje representándolo como un anciano venerable. El retrato de la fealdad de Sócrates, con sus labios exageradamente prominentes, sus ojos saltones, su nariz chata y su obesidad rompía con esa polaridad consagrada y venía a negar la validez del esquema simbólico tradicional. Es fácil imaginar que los atenienses del siglo IV se debieron sentir tan confundidos ante la atopía de esta imagen como lo estuvieron los del siglo V ante la atopía del personaje. Su ostentosa fealdad, que se presenta como símbolo de la paradoja de un alma perfecta en un cuerpo feo, ponía en cuestión la tradicional *kalokagathía*, es decir, el ideal de unión en una persona de un alma bella y un cuerpo hermoso.

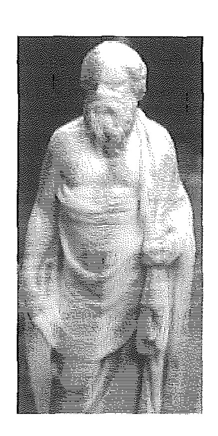


Sileno portando a Dioniso niño (Atenas, Museo Arqueológico Nacional) e imagen de Sócrates del Louvre

Setenta años después de la muerte de Sócrates, exactamente en el 330 a.C., Atenas se vio sacudida por un movimiento de regeneración

47. NM 257.

patriótica que, como suele ocurrir en estos casos, intentaba buscar en el pasado perdido las claves para enfrentarse a un futuro deseado. Este programa conservador se propuso de manera prioritaria dignificar la iconografía y el patrimonio simbólico de la ciudad. Para ello dio forma canónica a los textos de los grandes trágicos, Esquilo, Sófocles y Eurípides, y sus estatuas se expusieron en el teatro de Dioniso. No estaban representados en tanto que poetas, sino en tanto que modelos de la respetabilidad del patrimonio cultural ateniense. Participando del clima político de este proyecto, los atenienses encargaron una estatua de Sócrates al grave escultor Lisipo, y, sorprendentemente, la colocaron en la entrada del Pompeion, donde se reunían las grandes procesiones públicas (DL II, 43). Digo que es sorprendente —irónicamente sorprendente— porque situaron la imagen del hombre al que habían condenado y ejecutado por corromper a la juventud y no respetar las divinidades de la comunidad en uno de los lugares más sagrados de la *pólis*. Pero para poder elevar verosímilmente a Sócrates a los altares de la ejemplaridad cívica, Lisipo tuvo que redefinir su iconografía, recortando lo más arisco de cuanto tenía de sileno, arropándolo cuidadosamente en un noble *himátion* y dotándolo de la gravedad requerida por su nuevo estatus. Para llevar tanto tiempo enterrado, Sócrates recuperó el aliento con un pulso bien firme.

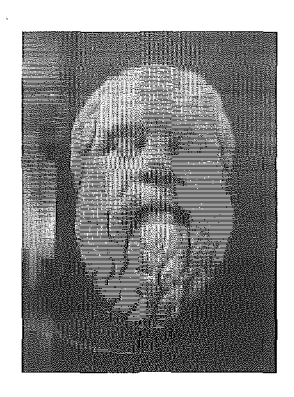


Estatuilla de Sócrates atribuida a Lisipo. British Museum

A partir del siglo III, que fue la edad más creativa de la retratística, se comenzó a reservar para el filósofo un tratamiento específico, resaltando sus diferencias con el resto de los ciudadanos. Se lo muestra

en actitud pensativa, con frecuencia ofreciendo una intensa expresión de concentración. La atopía se convierte en un signo de distinción. Abundan las imágenes de este tipo de filósofos helenísticos: Zenón, Crisipo... En todas ellas se tiende a descuidar la imagen exterior (barba irregular, etc.) para poner de manifiesto que las categorías sociales no existen para los filósofos. Lo que se intenta representar es el proceso mismo del pensar y el triunfo del alma sobre el cuerpo. En este sentido el *Sócrates* de Lisipo tiene algo del predecesor, por ello sus copias oscilarán entre la fidelidad al original y la introducción de rasgos propios de la iconografía de los filósofos helenísticos o, lo que es lo mismo, entre el sátiro y el visionario. Por ejemplo, en algunos mosaicos de época cristiana (siglo III d.C.) Sócrates aparece como figura sapiencial, junto al resto de los famosos siete sabios de Grecia y en un mosaico de Apamea (Siria), datado entre 350 y 375 d.C., que formaba parte de la decoración de una escuela neoplatónica, sobresale rodeado por sus discípulos, de manera similar a como en otros mosaicos se muestra a Platón y su Academia. Podemos señalar, también, como ejemplo de figura sapiencial el fresco del Museo de Éfeso.

En el contexto de la cultura romana se produce una doble modificación de la iconografía del filósofo que afecta tanto a la representación como a la exhibición. Por una parte se privilegia el busto sobre la escultura de cuerpo entero, ocultando de esta manera lo que constituía para los griegos el verdadero significado de una figura: su representación íntegra, y, por otra, se modifica su función, ya que la imagen del filósofo se exhibe fundamentalmente en villas privadas. El filósofo parece retirarse de los espacios públicos para refugiarse en los privados.



Copia romana de un original griego de 380-360 a.C. British Museum

5.4. *Héroe del paganismo y precursor del cristianismo*

5.4.1. *El estoicismo*

La mayor parte de los filósofos romanos compartía la opinión de Cicerón según la cual «Sócrates fue el primero que hizo descender la filosofía del cielo a la tierra y la colocó entre los hombres: la introdujo en las casas y la indujo a ocuparse de problemas morales y prácticos, del bien y del mal»[48]. Y más de uno coincidió también con el autor de las *Meditaciones tusculanas* en considerarlo *parentem philosophiae* y *principem philosophiae*[49]. Es el caso de Dion de Prusa o Valerio Máximo. Este último confiesa lo siguiente en sus *Hechos y dichos memorables* (I, 4, 1):

> Con anterioridad a Sócrates los espíritus más sabios se perdían en oscuras disquisiciones sobre la extensión del sol, de la luna y de los astros con más palabras que razonamientos sólidos e incluso se atrevían a abrazar con su investigaciones el conjunto del universo. Sócrates fue el primero que liberó su espíritu de estas divagaciones aplicándolo al estudio de los misterios de la naturaleza humana y al esclarecimiento de los sentimientos escondidos en el fondo de los corazones. Para aquellos que persiguen la virtud por ella misma fue un maestro sin igual en la ciencia de la vida.

Medievales y renacentistas[50] verán en su mayor parte a Sócrates bajo esta perspectiva abierta por Cicerón. Pero como con Sócrates las unanimidades son difíciles, tampoco faltarán en Roma sus detractores. «Permitidme —proclama L. Anneo Floro— que prefiera un Catón a cien Sócrates.» Los seguidores de Apolonio de Tiana le reprochaban precisamente el haber bajado la filosofía demasiado a ras de suelo, cuando lo que convenía era transportar a los hombres al cielo, en lo cual Apolonio aventajaba en mucho al maestro de Platón. Para ellos Sócrates sólo era un sabio, mientras que Apolonio era un dios[51].

48. Cicerón, *Tusculanas* V, 10.

49. *De natura deorum, passim.* «Para mí –llega a decir–, un alma como la de Sócrates vale mucho más que las fortunas de todos sus jueces» (*Tusculanas* I, 42).

50. J. A. Maravall recoge los casos de Diego de Burgos y de Juan de Lucena («La estimación de Sócrates y del saber literario en la Edad Media española»: *Revista de Archivos y Museos* 63 [1957], p. 57).

51. Filóstrato, *Vida de Apolonio* IV, 2; VII, 2; VII, 7. Ver también *Las vidas de los sofistas* de Eunapio.

A partir de Zenón (336-264 a.C.) el estoicismo manifestó un extraordinario interés por la figura de Sócrates, valorando sobre todo el ejemplo de su vida y su enseñanza moral. Es muy probable que Zenón de Sidón y Teón de Antioquía[52] compusieran su propia *Apología de Sócrates*, dotando así al estoicismo de una versión escolar independiente de las disponibles entre los platónicos. Otros estoicos, como Hérilo de Calcedonia[53], compusieron diálogos imitando los textos socráticos. Si añadimos que un discípulo de Cleantes, de nombre Esfero, escribió un libro titulado *Sobre Licurgo y Sócrates*, podemos imaginar que el estoicismo construyó su propia tradición socrática.

Con respecto a Zenón hay que resaltar, en primer lugar, los abundantes préstamos socrático-platónicos de su *Politeía*[54] y, en segundo lugar, un fragmento de una de sus obras, las *Memorables de Crates*, transmitido por Estobeo[55], en el que encontramos una situación típicamente socrática: una conversación de carácter protréptico entre el filósofo Crates y un zapatero. La situación nos trae a la memoria la tradición de diálogos conocidos como *Diálogos de cuero* (*Diálogoi skytikoí*), cuyo origen podríamos situar en el *Simón*, atribuido a Fedón[56], y en otros textos de Simón y Esquines, que segura-

52. Cf. *Suda s.v.* Zenón n.º 78 = SSR I C 505 y *Suda s.v.* Theón n.º 204 = SSR I C 505.

53. Cicerón, *De oratore* III 62 = SVF 414. Para el Sócrates de las fuentes estoicas: SSR I C 504-549 = G. Giannantoni, *Socratis et socraticorum reliquiae* I, Napoli, 1990, pp. 190 ss. Para la representación de la imagen de Sócrates en la literatura estoica de la época imperial ver K. Döring, *Exemplum Socratis*, Franz Steiner, Wiesbaden, 1979; Íd., «Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen», en H. Flaschar (ed.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, Basel, 1998, pp. 139-364. Para el Sócrates de Epicteto: F. Schweingruber, «Sokrates und Epiktet»: *Hermes* 78 (1943), pp. 52-79; A. Jagu, *Epictète et Platon. Essai sur les relations du stoïcisme et du platonisme à propos de la morale des «Entretiens»*, Paris, 1946; F. Decleva Caizzi, «La tradizione antistenico-cinica in Epitteto», en G. Giannantoni, *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, Il Mulino, Bologna, 1977. Para la transmisión de la imagen cínico-estoica de Sócrates en la Segunda Sofística, ver A. Brancacci, «Dio, Socrates and Cynism», en S. Swain, *Dio Chrysostom. Politics, Letters and Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2000, pp. 240 ss. Ver también F. Alesse, «Socrate dans la littérature de l'ancien et du moyen stoïcisme»: *cit.*, pp. 119-135.

54. DL VII 121 y 131; Filodemo, *De stoicis* XX, 12; Ateneo XIII 561 C = SVF I 270 y 263.

55. Estobeo, *Eclogae* IV 32, 21 = SVF 273.

56. Sostiene Wilamowitz-Moellendorff que el zapatero Simón es la imagen arquetípica de los artesanos con los que Sócrates dialogaba. Ver *Kleine Schriften* III, pp. 41-47; Giannantoni, *SSR* IV, Napoli, 1990, p. 120. Sobre la historicidad de Simón, ver D. B. Thompson, «The House of Simon the Shoemaker»: *Archaeology* 13 (1960),

mente pasaron pronto a convertirse en un lugar común en la literatura socrática[57].

El nombre de Sócrates aparece 70 veces en el *Enquiridión* y en las *Diatribas* de Epicteto (50-135 d.C.)[58], lo cual significa que es citado muchísimas más veces que ningún otro filósofo. Lo siguen Diógenes de Sinope, con 26 citas; Crisipo con 22 y Zenón con 8. Si tenemos en cuenta que Epicteto presenta a Sócrates como *parádeigma* (IV,5,2), es decir, como modelo, no parece excesivo concluir que su figura es decisiva en la conformación de la filosofía del segundo estoicismo. Este Sócrates no es, sin embargo, un mero protréptico. Es también un dialéctico, pues Epicteto reinterpreta la interrogación socrática (el *élenchos*) transformándola en un método de persuasión del oponente dialéctico[59].

Con respecto al *Enquiridión*, recogeremos las siguientes referencias sobre Sócrates, de gran influencia en la posteridad:

> — «No son las cosas las que atormentan a los hombres, sino las opiniones que se tienen de ellas. Por ejemplo: la muerte (bien considerada) no es un mal; porque, si lo fuera, lo habría parecido a Sócrates como a los demás hombres» (V).
>
> — «Cuando tengas que hacer con alguna persona de calidad, considera (antes de emprenderlo) lo que hicieran Sócrates y Zenón en ocasión semejante. Si obras así, seguro estarás de no haber hecho cosa que no sea conforme a razón» (XXXIII, 12).
>
> — «En cualquiera parte que estés no digas nunca que eres filósofo ni te pongas a hablar delante de ignorantes de las máximas que sigues; haz solamente lo que ellas te ordenan. Cuando se está en un banquete no es ocasión de hablar de comer con crianza, se debe comer con crianza sin decirlo. Sócrates no reparaba en la ostentación. Jamás hubo persona que sufriese de otros con tanta constancia. Cuando algunos (por menosprecio que hacían de él y de su doctrina) le venían a rogar que los condujese a casa de los otros filósofos y emplease para ello su recomendación, en lugar de disuadirlos los conducía con muchísima cortesía. Muy poco se le daba que prefiriesen la doctrina de otros a la suya» (XLVI, 3: se trata de una referencia a la escena inicial del *Protágoras*).
>
> — «Acuérdate, sobre todo, de aquellas hermosas palabras que dijo

pp. 235 ss.; R. Goulet, «Trois cordonniers philosophes», en Íd., *Études sur les vies de philosophes de l'Antiquité tardive*, Vrin, Paris, 2001, pp. 145-149.

57. DL II, 105 = SSR III A 1 y DL II, 122 = SSR VI B 87.

58. J.-B. Gourinat, «Le Socrate d'Épictète»: *Philosophie Antique* 1 (2001), pp. 137-165.

59. *Diatribas* III, 7, 34.

Sócrates, estando en la cárcel, a su amigo Critón: Amigo querido; si los dioses amenazan mi vida con las funestas señales de una horrible tempestad y si han resuelto la sentencia de mi muerte, mi espíritu se somete sin resistir. No pretendo, no, prolongar mis años. Mis dos fieros enemigos, Anito y Melito, son dueños de mi vida y me la pueden quitar. Mi cuerpo, flaco y mortal, les obedece; pero mi espíritu, ¡oh Critón!, está libre de su poder, y aunque su vano furor se vuelve contra mí, no me podrán privar de mi fe ni de mi virtud» (LIII, 2).

A pesar de las reticencias de los menos, el cristianismo también contribuirá al proceso de beatificación filosófica de Sócrates, sobre todo a partir del siglo II[60]. Orígenes[61], utilizando el mismo término que Epicteto, lo considera un «modelo de vida perfecta» (*parádeigma toû àristou bíou*).

Otro filósofo que moviéndose entre las filas del estoicismo siente un altísimo aprecio por Sócrates, es Séneca (4 a.C.-65 d.C.). Ya nos han ido apareciendo varios testimonios socráticos transmitidos por él, pero me parece que donde más diáfano se encuentra el timbre de su admiración es en su *De vita beata*, una obra singular en la que van de la mano el canto a la virtud y una cierta apología del propio Séneca. Siempre he tenido la sospecha de que el Sócrates del *De vita beata*, presentado aparentemente como ejemplo de hombre virtuoso, es el blindaje de Séneca contra sus críticos. Desde esta perspectiva nada más significativo que el que Sócrates presente su propia vida desde la cárcel, «aquella prisión que purificó al entrar e hizo más honrosa que cualquier curia»[62], como ejemplo de vida virtuosa en la que ningún sufrimiento ha sido inútil, puesto que todos han servido para forjar el temple de su virtud. Así se expresa Sócrates:

> Yo di en otro tiempo a Aristófanes materia de burlas: todo aquel hatajo de poetas cómicos derramó sobre mí sus bromas envenenadas. Pero mi virtud fue realzada por las mismas cosas con que se la atacaba.

La virtud socrática creció en el combate existencial contra las adversidades:

60. M. Sauvage, *Socrate et la conscience de l'homme*, cit., p. 123.
61. *Contra Celso* III, 66.
62. Sigo la edición de Julián Marías: Séneca, *Sobre la felicidad*, Alianza, Madrid, 1980, p. 105.

> Me muestro como una roca aislada en medio de un mar agitado, que las olas no dejan de azotar, por cualquier lado que se muevan; y no por ello la conmueven ni la desgastan con tantos siglos de continuos embates.

Sócrates no teme a nada, pues «todo lo que embiste contra las cosas que son firmes e invencibles, ejercita su fuerza en su propio daño». En esta apología Sócrates carece de humildad y se enorgullece hasta de los reproches que sus enemigos le dirigen. Es cierto que pueden criticarle por la conducta de alguno de sus discípulos, pero no pide perdón por ello. ¡Cómo ha de pedir perdón si lo que sus críticos desearían en realidad es imitar los vicios de Alcibíades y Fedro!

Sócrates, tal como hace Séneca consigo mismo, no se presenta como un hombre perfecto, sino como aquel que va adelantado en el camino de la perfección. Por eso concluye con estas lapidarias palabras: «Los asuntos humanos no están en tal situación, aunque conozcáis poco vuestro estado, que os sobre tanto ocio como para poder mover la lengua en detrimento de los mejores».

5.4.2. *Dion, Eliano y Balbo*

Por su incidencia en la transmisión de la imagen de Sócrates creo que debemos singularizar tres figuras muy diferentes entre sí, Dion de Prusa, Eliano y Cecilio Balbo. A ninguno de los tres podemos considerarlos relevantes en la evolución del contenido doctrinal, doxográfico o iconográfico del socratismo, pero sin su intervención buena parte de lo que fue el socratismo medieval no hubiera podido construirse.

Dion de Prusa[63], contemporáneo de Epicteto, es uno de los mayores responsables de la confusión que muchos autores posteriores tendrán entre Sócrates y Diógenes. El suyo parece ser el Sócrates de Antístenes, al que entiende siempre como un cínico en la línea de Diógenes y al que cita —también él— más que a cualquier otro filósofo. Este Sócrates se caracteriza sobre todo por poseer la *sophía*. Dion ignora la versión platónica del episodio del oráculo de Delfos, mientras que recoge anécdotas basadas en el *Arquelao* de Antístenes, por ejemplo aquella según la cual Sócrates rechazó una invitación a la corte de Macedonia, a donde había sido convocado por su sabidu-

63. A. Brancacci, «Le Socrate de Dion Chrysostome»: *Philosophie Antique* 1 (2001), pp. 167-182.

ría. Toda la negatividad del Sócrates platónico está aquí ausente. El Sócrates de Dion tiene tan poco de protréptico que Clitofonte no habría dudado en continuar a su lado.

A Claudio Eliano, que vivió entre el 170 y el 235 de nuestra era, hay quien lo incluye dentro de la llamada, tan confusa como genéricamente, Segunda Sofística (con el anteriormente nombrado Dion de Prusa y Favorino, Herodes Ático, Elio Aristides y Filostrato), que, en todo caso, estaría formada por unos sofistas admiradores de Sócrates. En sus *Historias diversas* (*Varia historia*) encontramos un repertorio de dichos y anécdotas de Sócrates que está destinado a tener una gran audiencia en los siglos venideros. Eliano no parece dejarse llevar por ningún deseo de originalidad; más bien se ve a sí mismo como un recopilador de todo cuanto de interesante y curioso ha ido cayendo en sus manos. Sus anécdotas proceden por lo tanto de fuentes muy diversas y las recoge fiándose de su memoria, sin que parezcan importarle nada las contradicciones entre unas y otras. De Alcibíades o de Jantipa, por ejemplo, presenta diferentes historias de las que se derivan moralejas opuestas.

Si tuviéramos que juzgar los méritos de *Varia historia* por su difusión posterior, necesitaríamos hacer uso de la hipérbole. Sus anécdotas aparecen desperdigadas por aquí y por allá en los más diversos ámbitos, tanto cristianos como musulmanes y a partir de 1545, fecha de su primera edición en Roma, su obra no cesó de conocer reediciones, siendo muy de resaltar la bellísima de Abraham Gronovius aparecida en Holanda en 1731. Eliano sugiere que conoce muchas más anécdotas sobre Sócrates que las presentadas, pero que sólo transmite las más desconocidas para sus contemporáneos. Según su orden de aparición las referencias a Sócrates son las siguientes:

I, 16. De Sócrates bebiendo la cicuta.
II, 1. Sócrates da consejos a Alcibíades para hablar en la asamblea.
II, 11. Conversación con Antístenes sobre la crueldad de los Treinta Tiranos.
II, 3. *Las nubes* de Aristófanes.
II, 25. Acontecimientos que coinciden con la fecha del nacimiento de Sócrates.
II, 36. Socarronería de Sócrates enfermo.
II, 43. Grandes hombres de Grecia que han sido pobres.
III, 27. De cómo Platón se decidió a aplicarse a la filosofía.
III, 28. Cómo Sócrates reprimió el orgullo de Alcibíades.
IV, 11. De Sócrates y Diógenes.
VII, 10. De la mujer de Sócrates.

VII, 14. De filósofos guerreros y filósofos políticos.
VIII, 1. Del *daímon* de Sócrates.
IX, 7. Sócrates y Jantipa.
IX, 29. Sócrates y Jantipa.
XI, 12. Sócrates y Jantipa.
XII, 15. Personajes ilustres a los que les gustaba jugar con niños.
XII, 25. Lista de hombres ilustres que han tenido amigos o maestros útiles.
XIII, 27. La salud de Sócrates.
XIII, 32. Sócrates, Teodota y Calixto.
XIV, 15. Sócrates comparado con el pintor Pauson.
XIV, 17. Sócrates y Arquelao.

Resaltan por su frecuencia las anécdotas en las que aparecen Alcibíades (II, 1; III, 28; XI, 12; XII, 15) y Jantipa (VII, 10; IX, 7; XI, 12). Eliano tiene cuidado de no caer en el fácil recurso de lo que Estobeo llamará *psógos gynaikôn*, es decir, en la literatura irónica misógina. Prefiere resaltar la vertiente moralizante de la relación entre Sócrates y Jantipa, ignorando aquellas situaciones cómicas que dejaban muy mal parado al filósofo.

En Cecilio Balbo o, como quieren algunos, en el «Pseudo-Cecilio Balbo», confluyen todos los ingredientes de la doxografía socrática que circulaban por Roma. Su recopilación, *De nugis philosophorum*, está también destinada a ser muy leída en los siglos venideros. En ella encontramos múltiples referencias a un Sócrates virtuoso capaz de resistir imperturbable los avatares de la fortuna, muchas de las cuales se inician con un *Socrates dixit*[64]. El de Balbo es un Sócrates sapiencial que tiene la receta adecuada para expresar la relevancia de cada virtud y que recoge ecos muy diversos.

Con estos ingredientes y las especias de un Sócrates más popular, con frecuencia de comedia bufa, que seguía dando motivos para la parodia[65], se fragua el Sócrates imperante en Europa hasta el Renacimiento.

5.4.3. *El círculo de Juliano y el cristianismo*

El emperador Juliano (331-363) consideraba a Sócrates, junto con Pitágoras y Platón, un «vástago de los dioses»[66] y uno de los escasísi-

64. Por ejemplo: *Socrates dixit: Si nihil discis, dediscis* (3, 6).
65. Juliano, *Discurso de Antioquía* 24. Por cierto que Juliano utiliza la comparación entre Sileno y Sócrates en una de sus obras, el *Banquete*.
66. Libanio, *Discurso de embajada a Juliano* 26. Se ha dicho que estos tres filóso-

mos filósofos que habría sabido despojarse de todo rastro de amor a la gloria[67]. Para Juliano no hay alabanza que no merezca. Su principal apologeta, Libanio, escribe que Juliano se comportaba con su maestro griego de filosofía como Querofonte con Sócrates[68]. Habiendo sido herido de muerte en un enfrentamiento contra los persas, Juliano fue llevado aún con vida a su tienda, donde hizo gala de tanta serenidad que a quienes lo acompañaban les recordó al Sócrates del *Fedón*. Incluso mantuvo con ellos una última conversación sobre la superioridad y nobleza del alma[69]. Libanio narra de esta manera sus últimos momentos:

> Cuando todos los que se encontraban a su alrededor rompieron a llorar y ni siquiera los filósofos eran capaces de reprimirse, él reprendía a éstos no menos que a los demás porque, si bien había llevado una vida digna de llevarlo a las islas de los Bienaventurados, ellos le lloraban como si por su forma de vivir hubiera merecido el Tártaro. Así pues, su tienda se parecía a la prisión que acogió a Sócrates: los que le asistían, a los que asistieron a aquél; la herida mortal, en lugar del veneno; sus palabras, a las de aquél; y, al igual que Sócrates, fue Juliano el único que no lloró[70].

Uno de los círculos cristianos más decididamente partidario de la apropiación de Sócrates fue el que estuvo relacionado, al menos durante su etapa de formación, con Libanio y Juliano. Me refiero al importantísimo grupo de los padres capadocios, entre los que se encuentran Basilio de Cesarea (*ca.* 330-379), Gregorio Nacianceno (330-390) y otros obispos y exegetas cristianos. Basilio, que estudió en Antioquía con Libanio, reconoce en una de sus obras más representativas, *A los jóvenes, sobre la manera de sacar provecho de las letras helénicas*, que la lectura de los escritores griegos, y especialmente de aquellos que presentan afinidades doctrinales con el cristianismo, puede contribuir a la formación moral de los jóvenes cristianos. De esta obra es la siguiente anécdota socrática:

> Alguien le propinó al hijo de Sofronisco, Sócrates, una lluvia de

fos formaban la biblioteca ideal del emperador. Ver J. Bouffartigue, *L'empereur Julien et la culture de son temps*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1992.

67. Juliano, *Sobre la realeza* 35.
68. Libanio, *Discurso fúnebre por Juliano* 155.
69. Amiano XXV 3, 15-23.
70. Libanio, *Discurso fúnebre por Juliano* 272. Sigo la traducción de Ángel González Gálvez para la Biblioteca Clásica de Gredos.

> golpes en plena cara; pero él no se resistió en absoluto, permitiendo que el borracho saciara su cólera, hasta que tuvo el rostro hinchado y magullado por los golpes. Cuando terminó de dar golpes, Sócrates se limitó a pararse delante de él, diciéndole como el escultor a su estatua: ésta es tu obra. Y ésta fue toda su venganza. Esto es también lo que nos enseñan nuestras Escrituras. Y bien merece ser imitado por los jóvenes de nuestra época. Esta conducta de Sócrates es análoga al precepto que aconseja poner la otra mejilla.

Basilio consigue hacer creíble una imagen del cristiano en la que sus preceptos armonizan de la manera más natural con los de ciertas figuras de la filosofía pagana y, especialmente, con los de Sócrates. No obedece a la casualidad que el título de una de sus homilías sea *Conócete a ti mismo*.

Podríamos entrar a tratar de otros muchos filósofos cristianos, pero, para no hacer excesivamente prolija nuestra relación, pasemos a Agustín (354-430), que en *La ciudad de Dios* dedica un parágrafo de gran interés a Sócrates (VIII, 2-4). Tras reconocerlo, siguiendo a Cicerón, como el primer filósofo en dirigir el rumbo de la filosofía hacia la reforma y el reglamento de las costumbres, añade que su pretensión era liberar al espíritu del peso de las pasiones, para que pudiera recuperar el vigor innato que lo impulsa hasta las verdades eternas. Sin embargo, se despertaron contra él vivas pasiones precisamente porque ponía de manifiesto la fatuidad de los ignorantes que se imaginan saber sin saber nada. La calumnia lo persiguió y fue condenado a muerte.

> Pero Atenas, que lo había condenado públicamente, lo honró posteriormente con un duelo público. La indignación general se volvió contra sus dos acusadores: uno murió víctima de la venganza popular, el otro se vio obligado a exiliarse a perpetuidad para evitar su muerte.

Concluye Agustín su referencia a Sócrates con la siguiente observación que resume con precisión la situación del primer socratismo:

> Como Sócrates, al discutir, planteaba todas las cuestiones, afirmando y negando sucesivamente, sin manifestar jamás su opinión, cada uno toma de él lo que le parece bien y sitúa el bien final allá donde le parece más adecuado. El bien final es el término en el que se encuentra la felicidad. Pero sobre esta cuestión los partidarios de Sócrates se dividen. Cosa que a veces resulta difícil de creer que ocurra entre los discípulos de una misma escuela, unos sitúan el soberano bien en la voluptuosidad, como Aristipo, los otros en la virtud, como Antís-

tenes. Y hay todavía muchas otras opiniones que sería muy largo relatar.

5.5. *Edad Media*

5.5.1. *La filosofía musulmana y su influencia en la península ibérica*

En el año 529 el emperador bizantino Justiniano ordenó el cierre de la escuela filosófica de Atenas, clausurando así el último bastión del paganismo en Occidente. El neoplatónico Damascio, que era el director de la escuela, se vio obligado a emigrar a Persia donde fue recibido con los brazos abiertos. A mediados de siglo los neoplatónicos intentaban mantener vivo el espíritu que dio vida a la *República* de Platón en la remota ciudad de Jundisapur, no lejos de Bagdad. Se cuenta que en ella, mientras las obras de los filósofos griegos se estaban traduciendo al siriaco, se formó el primer médico musulmán, Haridth ibn-Kaladah, que fue compañero del Profeta. Tras la conquista musulmana de Siria, tres de los primeros califas abasidas de Bagdad, al-Mansur, Harun y al-Ma'mun, mostraron un gran interés por verter al árabe los textos de los griegos[71].

Por la relevancia y trascendencia histórica de su obra hemos de resaltar la labor de uno de los primeros traductores musulmanes de la filosofía griega, Hunain ibn Ishaq (809-873), el autor de *Kitab Adab al-Falásifa*, que fue director de la Escuela de Traductores de Bagdad. Entre las traducciones de esta obra se encuentra una castellana anónima del siglo XIII, conocida con el nombre de *Libro de los buenos proverbios*, y otra hebrea del andalusí Juda ben Shlomo Al-Jarisi (1170-1235), titulada *Sefer Musré ha-Filosofim* (*Libro de las morales de los filósofos*). Y se identifican fragmentos de la misma en la *General estoria* de Alfonso el Sabio, el *Llibre de saviesa* de Jaime de Aragón, el *Pseudo Séneca*, la *Floresta de philosophos*, etc. Mantiene también una relación estrecha con *Bocados de oro*, en la que nos detendremos más adelante.

Según una tradición muy extendida entre los filósofos musulmanes y recogida explícitamente en *al-Amad ala al-abad* de al-Amiri y

71. S. Pines, *Studies in Arabic Versions of Greek Texts*, Hebrew University and Brillj, Jerusalem, 1986; Y. Shayegan, «The Transmission of Greek Philosophy into the Islamic World», en S. H. Nasr y O. Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, Routledge, London, 1996; R. Walzer, *Greek into Arabic*, Harvard University Press, Cambridge, 1962.

en el *Siwan* de al-Sijistani (*ca.* 932-*ca.* 1000), el origen de la sabiduría no revelada se encuentra en Pitágoras, quien, tras frecuentar a los amigos de Salomón en Egipto, introdujo la física, la metafísica y la geometría en Grecia. Sócrates fue discípulo de Pitágoras, pero sólo se mostró interesado por la teología. Algunos autores añaden que Sócrates pasó también un tiempo en Egipto[72]. Quienes elaboraron este esquema de sucesión de la filosofía pagana tenían intereses muy precisos para dignificarla como uno de los frutos de la sabiduría salomónica: trataban de contentar a quienes desde una consideración estricta del islamismo, miraban con recelo al racionalismo filosófico de los griegos.

Las polémicas entre partidarios y enemigos de los filósofos griegos abundaron en los primeros siglos del islam[73], y en cierta manera reproducen los dilemas abiertos por los primeros apologetas cristianos con respecto a la aceptación de la verdad de los filósofos paganos. Entre los partidarios de Atenas se encontraban al-Kindi y al-Razi, para quienes la filosofía, es decir, la máxima expresión intelectual del noble pueblo griego, era perfectamente compatible con la religión. Para Algazel y los partidarios de La Meca, por el contrario, la causa de todos los males que acechaban la religión islámica tenían su origen en la perniciosa influencia de la filosofía de Sócrates, Platón y Aristóteles.

Parece seguro que desde el siglo IX los filósofos musulmanes tenían a su disposición un gran número de textos de filósofos griegos traducidos al árabe, entre los que se encontraban, aunque quizás no en sus ediciones íntegras, varios diálogos platónicos como *Timeo*, *Sofista*, *Parménides*, *Fedón*, *Critón*, *Crátilo*, *Eutidemo*, *Político*, *República* y *Leyes*. Junto a los grandes textos abundó también en todo el ámbito cultural musulmán una doxografía de colecciones de dichos, anécdotas y relatos cortos que se recopilaba sin prestar demasiada atención a la veracidad de la transmisión.

72. Ver al-Suyútí, Jalál al-Dín, *Husn al-muhádarah fí ta'rikh Misr wal-Qáhirah*, Al-Qahira, 1967, I 60, 7.

73. Son bien conocidas las fuertes objeciones que presenta al-Gazali (1058-1111) al racionalismo de la filosofía griega. Están expuestas en su *Tahafut al-Falasifa* (*La incoherencia de los filósofos*), que dará motivo a Averroes a escribir su refutación *Tahafut al-tahafut* (*La incoherencia de la incoherencia*). Al-Gazali critica especialmente a quienes dejándose guiar por la razón abandonan la religión y los preceptos rituales, alejándose del camino de Dios y rechazando la creencia en la vida futura. La fuente de su incredulidad se encuentra en Sócrates, Hipócrates, Platón, Aristóteles y otros. En su *Al-Munquid min Addalal*, al-Gazali considera heréticas las tres categorías en las que incluye a todos los filósofos: los materialistas, los naturalistas y los teístas. A este último

Cuando en el siglo X el filósofo Ibn al-Nadim escribe a propósito de Sócrates que «su historia es bien conocida»[74], lo que quiere decir es que existían abundantes textos sobre él, no que se conociera con rigurosidad histórica su vida.

Al-Kindi (800-873), el primer escritor genuinamente filósofo del islam, estaba también profundamente interesado por el pensamiento griego. Probablemente escribió dos obras sobre Sócrates (o quizás se tratasen de dos diálogos socráticos), hoy perdidas, que ejercieron gran influencia entre los escritores posteriores. Una recogía una discusión entre Sócrates y «Arquígenes». La otra trataba de «lo ocurrido entre Sócrates y los Harraneos»[75]. Harran, un importante centro de comunicaciones comerciales en el norte de Siria, es frecuentemente mencionado en la *Biblia*. Fue el hogar de la familia de Abraham después de su emigración de Ur[76] y, posteriormente un relevante centro cristiano con influyentes filósofos siriaco-griegos.

La influencia de al-Kindi se deja notar en varias generaciones de pensadores, entre los que destaca al-Amiri (muerto en el 991), que sostiene en su *Al-Amad 'ala al-Abad* que los primeros filósofos recibieron su saber de una doble vía: por una parte de un hombre inspirado, Luqman (*Corán* 31:12), y, por otra, de los profetas David y Salomón. Luqman fue el primer hombre que recibió la sabiduría de Dios. Vivió en tiempos del profeta David y de él habría adquirido su sabiduría Empédocles, que habría sido su alumno en Siria. De Empédocles habría sido discípulo Pitágoras, y de éste, Sócrates[77]. En su consideración de Sócrates, al-Amiri parece basarse especialmente en fuentes neoplatónicas, sobre todo en el Pseudo-Amonio.

El gran filósofo platonista del islam fue Abu Bakr al-Razi (865-925), que fue también un gran médico. Su tratado sobre *La vida filosófica* (*Kitab al-sira al-falsafiyya*) se abre con una emocionada y

grupo pertenecerían Sócrates, Platón y Aristóteles. Sin bien los teístas han puesto de manifiesto y refutado los errores de los anteriores, deben ser considerados herejes, comprendidos sus sucesores entre los musulmanes, como Avicena o al-Farabi. Frente a al-Gazali, Averroes defiende la dignidad de aquella sabiduría humana que Sócrates se atribuye en la *Apología* platónica, llegando a considerar a la filosofía como la manifestación suprema de la religión.

74. Ibn al-Nadim, *al-Fihrist* 245, 22. Ver también Ch. E. Butterworth, «Socrates' Islamic Conversion»: *Arab Studies Journal* 4/1 (1996), pp. 4-11.

75. Ibn al-Nadim, *al-Fihrist* 260, 4.

76. I. Alon, *Socrates Arabus. Life and Teachings*, cit.

77. Al- 'Amirí, *Al-Amad 'ala al-Abad*, New Haven, pp. 70-74.

brillante evocación de Sócrates, al que presenta como un asceta con rasgos comunes a los de los filósofos cínicos[78]. A partir de al-Razi la mezcla de rasgos biográficos de Sócrates y Diógenes se generaliza entre los filósofos y divulgadores musulmanes. Algunos defienden que vivió en una pobreza completa, compadeciéndose de quienes ponían toda su estima en la posesión de objetos materiales. «Ni construyó una casa ni adquirió propiedades», escribe Mubashshir ibn Fatik. Al-Tauhidi añade que cuando un hombre rico exclamó delante de sus narices: «¡Qué pobre eres, Sócrates!», él respondió: «Si supieras en qué consiste realmente la pobreza, en lugar de apiadarte de mí, te apiadarías de ti»[79]. Son muchos los que lo describen viviendo en una tinaja, entre ellos figuras relevantes como las de Ibn Fatik, Al Musbashshir[80] o Ibn al-Qifti. Ibn Juljul e Ibn Khaldun[81] especifican que se trataba de una tinaja rota y que era conocido como *Sócrates el de la tinaja*. Un autor anónimo añade que tenía como compañero de hogar a un perro. Un día algunos de sus discípulos le preguntaron a Sócrates:

> —¿Para qué necesitas este perro?
> —Este perro —contestó— es para mí mejor amigo que vosotros, porque me cuida sin importunarme, mientras que vosotros me estáis siempre importunando[82].
> Éste es nuestro maestro —leemos en Baghdadi—, famoso por no haber llamado a las puertas de los reyes, por abstenerse de comidas exquisitas y de ropas magníficas; por no haber construido una casa ni adquirir propiedades; no haber tenido hijos; no haber comido carne, bebido vino o acudir a espectáculos. Sólo se ha alimentado de plantas, ha llevado ropas gastadas y vivido en un barril en el desierto[83].

En todo caso, vistan a Sócrates con la hipérbole del cinismo o con los rasgos más dulcificados del platonismo, el conjunto de los filósofos musulmanes realza su sabiduría, con frecuencia recogida en colecciones de sentencias que comienzan con fórmulas del tipo *Él dijo* o *El sabio Sócrates ha dicho*... Según Ibn al-Nadim e Ibn Rush,

78. Al-Razi, *La conducta virtuosa del filósofo*, Trotta, Madrid, 2004. «Nosotros –escribe al-Razi–, en comparación con Sócrates, no nos merecemos el nombre de filósofos» (p. 96).
79. Al-Tauhidi, *Mathalib al-wazirain* 215, 3.
80. Al Musbashshir, *Al-Hikmah al-khalidah* 83, 6.
81. *Kitab al-ibar* 891, 20.
82. Anónimo, *Alfaz majmu'ah* 28,10.
83. Baghdadi, *Maqalah fi Sifaf al-rajul al-failauf.*

su extraordinaria dedicación al cuidado de su alma lo condujo al desprecio de los placeres de este mundo y a retirarse a vivir en soledad en la cueva de una montaña[84]. Pero la inmensa mayoría no lo presenta con los rasgos de un santón aislado en su ascetismo, sino como una figura sapiencial que vive en la ciudad. Para algunos sería el más sabio de todos los sabios y de él habría procedido la filosofía[85]. Pero una filosofía especialmente comprometida con las cosas humanas. Contaban que un hombre le preguntó un día a Sócrates: «¿Por qué el agua de mar es salada?». «Si me dices —le respondió— el beneficio que te proporcionará esta información, te lo diré[86].»

El ascetismo socrático es elevado a la categoría de catarsis espiritual ejemplar y el propio Sócrates es presentado como un héroe moral en esa singular enciclopedia filosófico-religiosa titulada *Ikhwan al-Safa*, obra grupal de una comunidad esotérica ismailita fundada en Basora a finales del siglo IX[87]. Los miembros de este grupo leían el *Fedón* como una gran alegoría. La cárcel de Sócrates representaba el cuerpo que encierra y aprisiona al alma en esta vida, y el baño del filósofo antes de beber la cicuta era visto como símbolo de la purificación de la gran impureza humana, que sería el propio cuerpo. Para los miembros de este grupo, Sócrates ocupaba el mismo pedestal que Jesús y Mahoma.



Sócrates como figura sapiencial y sus discípulos. Miniatura hecha en Siria en los inicios del siglo XIII. Biblioteca del Museo Topkapi, Estambul

84. Ibn al-Nadim, *Al-Fihrist* 245, 23; e Ibn Rush, *Al-hiss wal-mahsus*, 78, 6.
85. Anónimo, *Al-Mukhtar min Kalam* 84, 1.
86. Abu Hayyan al-Tauhidi, *Al-Basa'ir wal-dhakha'ir* I, 476, 3.
87. Y. Marquet, *La philosophie des Ihwan al-Safa'*, Société Nationale d'Édition et de Diffusion, al-Ŷazā'ir, 1975; I. R. Netton, «The Brethren of Purity», en S. H. Nasr y O. Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, cit.; I. R. Netton, *Muslim neoplatonists: an introduction to the thought of the Brethren of Purity (Ikhwân al-Safâ')*, Allen & Unwin, London, 1982.

El Sócrates misógino alcanza en ciertas obras musulmanas rasgos propios de la parodia. Ilai Alon ha coleccionado abundantes anécdotas sobre esta cuestión[88]. Como ejemplo podemos hacer referencia a una tradición que arranca en el *Kitâb Sirr al-ʿasrâr*, una compilación del siglo IX obra de Yahya Ibn al-Batriq. De esta obra deriva el *Kitab adab al-falasifa* que es a su vez la base de *El Libro de los buenos proverbios*. Su primera versión al latín fue obra del judío converso y miembro de la Escuela de Traductores de Toledo Johannes Hispalensis con el título de *Epistula ad Alexandrum de dieta servanda*. En el siglo XIII la traducción de Felipe de Trípoli, titulada *Secretum secretorum*, alcanzó una enorme difusión por todo el continente europeo. Formalmente es uno más de los muchos tratados sobre el arte de gobernar que recogen consejos de todo tipo (políticos, morales, higiénicos, alquímicos...) de Aristóteles a su discípulo Alejandro, pero en este encontramos una historia muy curiosa, que será recogida por el francés *Placides et Timéo*[89]. Cuenta que un rey urdió para acabar con Alejandro Magno el siguiente ardid: alimentó a una hermosímima joven durante años con veneno, hasta que la convirtió en una pócima humana con tanto poder mortífero que bastaba el mínimo contacto con ella para caer fulminado, contaminado por sus efluvios. Bastaba con oler su ponzoñoso aliento. Pero el rey fracasó en su intento porque Sócrates y Alejandro descubrieron sus planes al obligar a la joven a abrazar a dos criados, que murieron en el acto.

Posiblemente la primera obra escrita en la península ibérica en la que se deja notar con claridad la tradición exegética islámica es la *Disciplina clericalis* del aragonés Pedro Alfonso (*ca.* 1076-1140), al que se tiene por médico de Alfonso I el Batallador. En esta obra abundan los proverbios, enseñanzas, consejos y fábulas de filósofos en los que encontramos varias veces la fórmula retórica *Dixit Socrates disciplulis suis*. Aparece Sócrates en tres ejemplos relevantes. El último, *De Socrate et rege*, es una muestra clara de la confusión entre Sócrates y Diógenes. A partir de este momento se puede decir que las referencias a Sócrates se convierten en un lugar común en las colecciones de ejemplos o sentencias medievales, hábito que se verá reforzado con la aparición de *Flores de filosofía*, el *Libro de los*

88. I. Alon, *Socrates Arabus*, cit.

89. *Placides et Timéo ou Li secrés as philosophes*, ed. de Cl. A. Thomasset, Droz, Genève, 1980; C. L. Thomasset, *Une vision du monde à la fin du XIII siècle. Commentaire du Dialogue de Placides et Timéo*, Droz, Genève, 1982, pp. 71-110.

buenos proverbios, del *Libro de los bocados de oro* o del catalán *Livre de saviesa*[90].

La obra que, a mi parecer, destaca sobre todas las demás es *Bocados de oro,* que en su mayor parte es una traducción de un original árabe titulado *Mukhtar al-bilam wa-mabasin al-kalin* (*Máximas selectas y los mejores dichos*), llevada a cabo en los tiempos del rey Alfonso X (*ca.* 1260-1280). A su vez la versión castellana fue traducida al latín por Giovanni Procidas. La obra se ordena en 24 capítulos dedicados a personajes muy diversos, que van desde Sed y Hermes a Galeno, pero a nosotros el capítulo que nos interesa es el XI, el más extenso, dedicado a Sócrates, al que se presenta como el primer filósofo cuyo saber sirve de guía a los hombres. Podemos diferenciar con claridad dos partes. La primera es fundamentalmente un relato —magnífico— de la condena, prisión y muerte de Sócrates; la segunda es una colección un tanto desordenada de sus dichos. Es tanta la diferencia estilística entre ambas que no es difícil sospechar de una diferente autoría. El Sócrates que aparece en las sentencias de *Bocados* se caracteriza por los siguientes rasgos:

1. Junto a afirmaciones propias bien conocidas («la vida syn aprender no es vida de omne»), hace suyas sentencias evangélicas («el que ha cuydado del mundo pierde su anima & aborresce el mundo»; «e sed como las aues del cielo»; «faze a los otros como querrias que fiziessen a ty»; «cuando fizieres bien a alguno encubrete»).

2. Con frecuencia se detiene en observaciones de detalle sobre la vida cotidiana. A veces aconseja no ir descalzo por la noche, no comer plantas desconocidas o coger «la carrera trillada naguer sea alongada».

3. Ofrece un amplio repertorio de refranes: «el que mucho corre mucho estropieça, necio es el que trompieça dos vegadas en vna piedra».

4. Sorprendentemente el personaje del que se recogen tantas sentencias, Sócrates, defiende que «el sesudo es conocido por el mucho callar & el necio es conoscido por el mucho fablar», porque «grande es la ganancia del que calla»; «fablar es llaue del mal & el callar es llaue del bien».

5. Siempre presenta una imagen serena, nunca se lo ve triste, ya que carece de todo aquello que pudiera entristecerlo si lo perdiera.

6. Es muy feo. La gente se soprende de su fealdad, pero él está contento con la belleza de su alma, porque «avn que seas de feo

90. J. A. Maravall, art. cit., pp. 57-58.

rostro la fermosura de tus maneras encubrira la fealdad de tu fechura».

7. Es pobre, pero él lleva su pobreza con orgullo.

8. Es declaradamente misógino: «dixo a vn su fijo sy no puedes escusar las mugeres, usa las como el que vsa las carnes mortezinas, e guardate del lazo de las mugeres». No hay «peor mal que la muger», por eso aconseja no obedecer a ninguna «en ninguna manera». Las mujeres son «como el arbol del adelfa que ha fermosa vista & e que se paga & come della matalo».

9. Es un maestro que sabe retener a sus discípulos. El mismo Platón acudió a él con preguntas concretas añadiendo que si se las contestaba sería su discípulo.

10. Ensalza al prudente, es decir, al «sesudo», que es el que «se mesura en su vida: pon el seso delante ty en todas las tus cosas». Conviene «endereçar el seso con sapiencia & enclarecerlo con buen enseñamiento». Por ello «la compaña del sesudo es folgura & la compaña del necio es lazeria».

11. Sobre todo anima al cuidado del alma, porque sólo el saber referente a la salvación del alma es verdaderamente relevante: «yo so el sembrador & las animas sone lo sembrado & el estudio es el agua con que se crian. Este mundo es passage para el otro mundo, este mundo es sabor de vna hora; el sabio no es sabio fasta que vencer las cobdicias de su cuerpo; despreciad vuestra muerte & viuiran vuestras animas».

12. Es crítico con los ídolos de los paganos y se niega a adorarlos. De hecho ésta es la causa directa de su muerte. Esta idea, que aparece con claridad en *Bocados de oro* se encuentra también en Sijistani, Said y Shahrazuri. Para todos ellos Sócrates se opuso a los griegos en el terreno religioso.

13. Es respetuoso con la autoridad establecida, el rey, porque gracias a él los hombres tienen leyes.

La primera parte de *Bocados* me parece digna de ser considerada con cierto detalle porque pone a disposición del emergente castellano un vehemente relato de la muerte de Sócrates confeccionado con textos que encontramos, casi en su literalidad, también en Ibn al-Kifti, Ibn Fatik, Ibn Abi Usaybi'a y Shahrazuri[91]. En *Bocados de oro* parece seguirse preferentemente el texto de Ibn Fatik[92], pero el tra-

91. I. Alon, *Socrates Arabus*, cit., pp. 30-35.

92. *Mukhtar al-hikam* 86, 5.

ductor ha sabido captar la emoción de la secuencia con una sencillez que, a mi manera de ver, resulta conmovedora.

Tras relatar que Sócrates se casó más por obligación política que por deseo y resaltar que nunca escribió nada, se entra inmediatamente en los motivos de la acusación: su negativa a adorar a los ídolos. Él sólo adoraba a «el durable, el criador, el sabio, el poderoso, e non a la piedra que no fabla ny oye ny siente». Por ello fue juzgado por once jueces de Atenas y condenado a muerte. «E quando el Rey lo supo pesole mucho porque no podia desuiar el juyzio.» La condena no preveía el tipo de muerte, así que le dejaron elegir al condenado, que optó por el veneno. «E fizo tardar el rey la su muerte despues que fue juzgado fasta que viniesse la naue que solian embiar con grandes presentes a la casa del idolo.» Mientras llegaba la nave Sócrates permaneció en prisión, y allí acudían sus compañeros para hacerle compañía.

«E dixole vn dia vno dellos que hauia nombre Ecliton» —que es, evidentemente, Critón— que la nave estaba a punto de llegar, pero que sus amigos habían dispuesto todo para que pudiera huir «a Roma» donde podría refugiarse «y nynguno no avra poder sobre ty». Contestó Sócrates: «Bien sabes que no vale quanto he quatrocientos dineros de plata». Y respondió Ecliton: «non dixe esto que te dixe porque te cueste nada». Sus amigos quisieron impedir su muerte, pero Sócrates se negó a huir:

> E dixo esta villa en que a mi fazen esto es la villa de mi generacion & fazen a mi lo que vees no porque yo lo meresci mas porque les desdigo las obras tuertas e el descreer en dios & adorar a los ydolos. E por lo que aquí me quieren matar esso me faran en cada lugar a do quier que yo sea que yo nunca dexare de dezir & amparar la verdad & yr contra la mentira & los romanos menos piedad me avran que los de mi villa.

Ecliton intentó ante esta negativa un nuevo argumento: pidió a Sócrates que se acordara de su mujer y de sus hijos y «de cómo seran malandantes despues de tu muerte». Pero él alegó que mejor le iría a su familia en Atenas que en Roma, pues por lo menos dispondrían de la ayuda de los amigos.

Llegado el tercer día, sus discípulos se presentaron como de costumbre en la prisión a primera hora de la mañana, pero al llegar descubrieron que se les habían adelantado los «once jueces» y le habían quitado los hierros de los pies, por lo que aquel día aprove-

charon para preguntarle «por algunas cosas del alma». «Fueron fablando enello fasta que cumplio la su razon muy complidamente», desgranando sus argumentos tal como acostumbraba en tiempos de mayor alegría. Y todos se maravillaban de que no dejaba de buscar la verdad. «E dixole Sumenes (es, decir, Simmias) en preguntar vos aquí seyendo desta guisa semeja nos grave cosa & fea. Otrosy en dexar vos de preguntar es a nos grand perdida que non ha hombre en la tierra saber sy non tu.» Sócrates le pidió que no dejara de preguntar cuanto quisiera, «que la pregunta es a mi alegria».

Siguieron hablando sobre las almas hasta que, una vez resuelto cuanto les preocupaba de este tema, pasaron a otros. «Preguntaron le por el estado del mundo & por los movimientos de los cielos & por el conocimiento de los elementos.» Encontramos aquí, como puede verse, una referencia al *Timeo* que le sirve al autor de los *Bocados* para ascender hasta «los saberes diuinos», con los que Sócrates concluirá la conversación filosófica con sus discípulos.

«E despues que acabo esto dixo: Creo que es llegada la hora de mi muerte. Quiero me bañar & fazer oracion por tal que non aya ninguno de lazerar en em bañar despues de la mi muerte & vos ydvos a vuestras compañas.» Mientras Sócrates cumplía con estos menesteres, sus discípulos lamentaban la gran pérdida que suponía para ellos la muerte de este sabio y padre piadoso, «que fincarian despues de su muerte como huerfanos». Tras el baño, llamó a sus hijos y a su mujer, los aconsejó y se despidió de ellos. «E dixo Ecliton: que nos mandas fazer de tu muger & de tus fijos & de todas tus cosas.» Le contestó Sócrates que no les pedía que hicieran ninguna otra cosa de lo que acostumbraba a pedirles y que se reducía a un consejo: «Toda via pugnad de endereçar vuestras animas».

«E vino vn hombre de los onze juezes & dixole. Socrates: bien sabes tu que non so yo el que te mato sy non los onze juezes que me lo mandan fazer. Tu eres el mejor hombre que llego a este lugar. Bebe la melezina & sufre lo que no puedes estorcer.» Sócrates estuvo de acuerdo con estas palabras. Cuando sus discípulos lo vieron beber «vencio los el llorar & denostolos Socrates & predicoles & dixoles: yo non embie de aquí las mugeres sy non por que non fiziessen lo que vos fazedes. & Callaron se por muy grand verguença del & por obedescer le la su palabra & sufrieron del fuerte pesar en perder tal hombre como él».

Tras beber la cicuta, Sócrates comenzó a andar hasta que sintió los pies pesados, «& echose & el su honbre pungiole con vna aguja

en los pies & dixole: Este pungimiento que agora te fago con el aguja en tus pies sientelo. E dixole Socrates non». Le pinchó en las piernas y Sócrates repitió que no sentía el pinchazo. «& fue creciendo el frio fasta que llego a sus costados. & dixo Socrates quando llegare el frio a mi coraçon morre.» Clitón le pidió que mientras tuviera conciencia les aconsejara, pero Sócrates respondió que ya les había aconsejado bastante. «& desy tendio la mano a la mano de Ecliton & puso la sobre su rostro & dixole Ecliton: manda me lo que tu quisieres & non respondio ninguna cosa. Desy alço los ojos al cielo & dixo: do la mi anima al recebidor de las animas de todos los sabios & murio & cerrole Ecliton los ojos & apretole sus carrillos.»

Tras relatar el final de Sócrates, el autor de *Bocados de oro* nos informa que dejó doce mil discípulos y discípulos de sus discípulos, y nos ofrece esta curiosa descripción:

> E fue Socrates de bermeja color & de buen grandor & coru & de fermoso rostro & espaldudo & ossudo & de poca carne & los ojos prietos & vagaroso de palabra & de muchocallar & de miembros quedos. Quandodo andaua cataua a tierra de mucho pensar. Quando fablaua mouia el dedo que es dicho jndex.

5.5.2. *El socratismo cristiano*[93]

La imagen de la Edad Media como una edad oscura que habría dado la espalda al clasicismo greco-romano hace décadas que ya no se tiene en pie. José Antonio Maravall, en un artículo titulado «La estimación de Sócrates y del saber literario en la Edad Media española»[94] defendió convincentemente que la peculiaridad de la cultura medieval sólo puede entenderse en su estrecha dependencia de los antiguos, por eso cuando la literatura medieval recurre a Sócrates lo hace como quien cede la palabra a un contemporáneo. El Renacimiento rompió esta comunidad con la creación de la conciencia histórica. Si el hombre medieval tiene un contacto directo e inmediato (aunque puede que profundamente deformado) con los antiguos, el renacentista es consciente de la distancia histórica que separa Florencia de Atenas.

93. É. Gilson, «Le socratisme chrétien», en *L'esprit de la philosophie médiévale* II, Paris, 1932.

94. Art. cit., pp. 5-68.



Biblioteca Nacional. Madrid. Sócrates bebiendo la cicuta.
Miniatura de un manuscrito del siglo XV del *Fedón*

Si bien la mayoría de los estudiosos defiende que la influencia de Platón nunca dejó de sentirse a lo largo de la Edad Media[95], otros niegan la existencia de un auténtico platonismo medieval, sosteniendo que en esta época sólo se conocería el Platón tamizado por el neoplatonismo tardío[96]. Pero si atendemos a los textos que los pensadores medievales tenían a su disposición, veremos que la cuestión, aun siendo compleja, nos permite asegurar la vigencia de Sócrates, especialmente del ciceroniano creador de la ética[97]. Abelardo (1079-1142) es la demostración de la pervivencia de Sócrates: no sólo actuó como transmisor de sus anécdotas y máximas, como puede comprobarse en su *Historia calamitatum*, sino que él mismo fue conocido como el «Sócrates de los galos»[98].

95. Ver Cl. Bäumker, «Der Platonismus im Mittelalter», en W. Beierwaltes (ed.), *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1969, pp. 1-72.

96. Ver E. Hoffmann, «Platonismus und Mittelalter», en *Vorträge der Bibliothek Warburg 3 (1923-1924)*, Berlin, 1926, pp. 17-82. Sobre esta cuestión ver C. Steel, «Plato Latinus», en J. Hamesse y M. Fattori (eds.), *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'Antiquité tardive au XIVe siècle*, Actas del coloquio internacional de Cassino, 15-17 de junio de 1989, organizado por la Sociedad Internacional para el Estudio de la Filosofía Medieval y la Università degli Studi di Cassino (Louvain-la-Neuve/Cassino, 1990), pp. 301-316.

97. Isidoro de Sevilla, *Etimologías* II, 24, 5: «ethicam Socrates primus ad corrigendos componendosque mores instituit»; Hugo de San Víctor, *Didascalicon* III, 2: «ethicae inventor Socrates fuit»; Pedro Abelardo, *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*: «Socrates quidem, per quem primum vel maxime moralis disciplinae studium convaluit, quattuor virtutis species distinguit: prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam».

98. J. Debu-Bridel, *Abélard, Socrate des Gaules*, J. Ferenczi et Fils, Paris, 1946; M. Lemoine, *Théologie et platonisme au XIe siècle*, Cerf, Paris, 1998.

Las primeras traducciones de Platón en la Edad Media se realizan entre 1150 y 1160. Son las del *Menón* y el *Fedón* de Enrique Aristipo. Pero esto no significa que los autores medievales no dispusieran de abundantísimos fragmentos platónicos transmitidos por la tradición indirecta. Podemos, por lo tanto, acudir a esta última para intentar recomponer a grandes rasgos la imagen del Sócrates anterior a 1150. Los fragmentos más conocidos estaban extraídos de los siguientes diálogos (se indica entre paréntesis el nombre del intermediario): *Alcibíades* (Nemesio); *Apología* (Calcidio, Cicerón); *Banquete* (Calcidio, Macrobio); *Crátilo* (Calcidio, Macrobio); *Critias* (Calcidio); *Critón* (Calcidio); *Gorgias* (Cicerón, Macrobio, Séneca); *Leyes* (Calcidio, Macrobio, Séneca, Cicerón); *Menexeno* (Cicerón); *Parménides* (Calcidio); *Fedón* (Apuleyo, Calcidio, Nemesio, Macrobio, Cicerón); *Político* (Calcidio); *Protágoras* (Nemesio, Séneca); *República* (Calcidio, Cicerón, Macrobio); *Sofista* (Calcidio), *Teeteto* (Calcidio); *Timeo* (Marciano Capela, Macrobio, Boecio, Séneca). Con respecto a este último diálogo hay que añadir que su traducción y comentario, realizados por Calcidio, ejercieron entre los medievales una influencia comparable a la de las obras de Aristóteles. En conjunto, cuatro intermediarios son especialmente relevantes: Cicerón, Agustín de Hipona (cuya fuente es normalmente Cicerón), Séneca y el Apuleyo del *De Deo Socratis* y *De Platone et eius dogmate*. Por debajo de ellos podemos considerar a Aulo-Gelio y a los autores cristianos como Lactancio, Jerónimo, Nemesio, etcétera.

Una característica propia del Sócrates medieval es su proximidad al cristianismo. Se ha hablado con razón de «socratismo cristiano» para expresar un fenómeno de amplísima difusión que, en la segunda mitad del siglo XV, permitirá al condestable don Pedro de Portugal defender en su *Sátira de felice e infelice vida* que Sócrates fue el único gentil en alcanzar el grado superior de la virtud, el de la santidad, y a Erasmo proclamar el famoso *Sancte Sócrates, ora pro nobis* del *Convivium religiosum*. El mimetismo de los erasmistas no hará sino extender esta convicción: así fray Domingo de Valtanás tenía por indudable que el virtuosísimo Sócrates se salvó. En España este Sócrates se encuentra en los más diversos ámbitos literarios. Aparece por primera vez en los *Castigos e documentos del rey don Sancho* y reaparece en santa Teresa, Juan de Ávila, fray Luis de Granada, Gracián, Vives o Huarte de San Juan[99]. En 1345 el franciscano García de Castrogeriz, en su *Glosa castellana al regimiento de Príncipes*

99. J. A. Maravall, art. cit., pp. 7-8.

sostiene que Sócrates «mucho se allegó a la verdad del Evangelio e si fuera en tiempo de Jesucristo eso mismo predicara que los Apóstoles, ca gloriabase mucho en la pobreza e non le finco para ser cristiano salvo de rescibir el bautismo e la fe»[100].



Sócrates dictando a Platón.
De un manuscrito del siglo XIV de Bernardus Silvestris.

Muy relevante para mostrar la vigencia del socratismo cristiano en otros lugares de Europa es una ilustración del siglo XII, copia de otra del *Hortus deliciarum*, un códice de Herrad, abadesa de Hohenburg en Alsacia.

Las ilustraciones nos muestran a Sócrates (cuyos rasgos han sido trazados por alguien que conocía la tradición silénica de su iconografía) y a Platón, sentados de manera austera en rústicos asientos a los pies de Filosofía que sujeta una banda con la inscripción «Cualquier sabiduría proviene del Señor; todo lo que quieren hacer [los hombres] lo pueden hacer sólo mediante la sabiduría». Las inscripciones del trono de la Filosofía nos informan de que «El espíritu de Dios es el inventor de las siete artes liberales» y de que «Siete fuentes de la sabiduría nacen de la filosofía limpia y se llaman artes liberales». Junto a Platón y Sócrates otra inscripción asegura que «La filosofía ha enseñado a indagar la naturaleza de cualquier cosa». Todo este contenido iconográfico y literario contrasta con las cuatro figuras de la parte inferior, cuyas ropas, cojines y alfombras nos indican que llevan una vida relajada. Sobre ellos vuelan cuatro cuervos. El significado de este grupo inferior es explicado por otra inscripción: «Los poetas y los magos que están movidos por el espíritu impuro». En definitiva: la auténtica filosofía, que es la de Sócrates y Platón, pro-

100. *Ibid.*, p. 62.

viene del Señor, mientras que la de los magos y charlatanes es inspirada por el diablo.

También en la catedral de Siena, levantada a caballo entre la Edad Media y el Renacimiento, está santificado Sócrates, si es que podemos decir tal cosa de su presencia junto a las esperadas imágenes de la iconografía cristiana, y Leonardo Bruni en *De studiis et litteris* (1423) ve no pocas analogías entre la virtud socrática y la perfección cristiana, coincidiendo con Manetti o Bessarion[101].

Hacia 1326 los principales datos disponibles sobre la vida de Sócrates son reunidos en el *Liber de vita et moribus philosophorum*, atribuido al lógico escolástico Walter Burleigh (1275-1345), profesor en Toulouse y en Bolonia y con muy buenas relaciones con el círculo papal de Aviñón donde, según algunas hipótesis, pudo haber escrito esta obra. Estaba basada en textos de *Bocados de oro*, Diógenes Laercio y algunas recopilaciones del siglo XIII. Gracias a Burleigh los humanistas europeos dispusieron de una primera biografía de Sócrates que fue muy leída durante los siglos XIV y XV sobre todo en Francia, Italia y España. La versión castellana, quizás anterior a 1435, no es totalmente seguro que sea de Burley[102] y parece evidente que se completa con extensos fragmentos del *Bocados de oro*.

Por último quiero referirme al que probablemente fue el libro más leído de la Edad Media, *El roman de la Rose*. También entre sus páginas asoma su cabeza Sócrates, de quien se hace la siguiente loa:

> [...] fue tan fuerte y sereno que no se mostraba feliz en la prosperidad ni triste en la adversidad: colocaba todo en una balanza, la dicha y la desgracia, y las hacía pesar lo mismo, sin regocijarse ni apesadumbrarse, pues ante ninguna cosa, fuera la que fuese, mostraba gozo ni pesar. De tal modo se comportaba, como afirma Solino, quien fue considerado el hombre más sabio del mundo por su respuesta a Apolo. Así fue aquel cuyo rostro permanecía impasible ante cualquier suceso. Ni siquiera lo encontraron mudado los que le envenenaron con cicuta, porque negaba la existencia de muchos dioses y creía en uno solo y exhortaba a los demás a guardarse de jurar por varios dioses[103].

101. R. Marcel, «Saint Socrate, patron de l'Humanisme», en *Umanesimo e Scienza Politica*, Marzorati, Milano, 1951, pp. 521-528. Ver J. A. Maravall, art. cit., p. 53.

102. Francisco Crosas (ed.), *Vida y costumbres de los viejos filósofos: la traducción castellana cuatrocentista del* De vita et moribus philosophorum, *atribuido a Walter Burley*, Iberoamericana, Madrid, 2002.

103. Guillaume Lorris; Jean de Meun, *El libro de la Rosa*, Siruela, Madrid, 1986, p. 131.

Por si fuera preciso insistir, el autor recalca que «Nunca temió al dios del amor ni se inmutó ante la fortuna»[104].

5.5.3. *La filosofía judía*

Sócrates ocupa en la filosofía judía un lugar un poco marginal, pero significativo. Algunos relevantes filósofos reconocieron en él un cierto aire de familia, una preocupación por cuestiones que consideraban propias de su tradición, de manera que lo imaginaron conocedor del contenido de sus escrituras. Dicho de otra forma: la filosofía de Sócrates y Platón acabaría poniendo de manifiesto la verdad de la tradición hebraica. En el *Haggadah* se tiene a Sócrates por discípulo de Ahithophel, el consejero del rey David[105]. Y el filósofo judío helenístico Aristóbulo de Paneas, que vivió en la primera mitad del siglo II a.C., defiende directamente que Sócrates y Platón conocieron diversos fragmentos del *Pentateuco*[106]. Hay algún dato que sugiere que una selección de citas bíblicas que sintonizaba bien con la filosofía griega fue utilizada como medio de propaganda de la religión judía en el mundo helenístico[107], pero no parece posible que existiera nada de esto en tiempos de Sócrates y Platón.

Si bien las relaciones comerciales entre griegos y palestinos venían de lejos, antes de la época de Alejandro los griegos, a pesar de su gran interés por las culturas bárbaras, no registraron la existencia de los judíos. Los motivos de este desinterés se nos escapan. En todo caso lo constatable es que Alejandro realizó con el pueblo judío algo de una enorme trascendencia, que resultó irreversible: lo ubicó en el mundo de habla griega, sustrayéndolo de su inmersión en la cultura aramea y gracias a ello el judaísmo comienza a ser conocido en Occidente. En la cosmopolita Alejandría nacieron los primeros filósofos judíos y por primera vez se intentó pensar en judío con la lengua griega. Algunas fuentes cuentan que ya en el siglo III a.C., ciertos filósofos judíos defendían el monoteísmo haciendo uso, entre otros recursos, de la *Apología* de Platón[108]. Y lo que es evidente es la presencia continua de Sócrates en los escritos de Filón de Alejandría

104. *Ibid.*, p. 145.
105. *Encyclopaedia Judaica* II, Keter, Jerusalem, 1972, pp. 465-466.
106. *Ibid.* III, p. 444.
107. *Ibid.* III, pp. 443-445.
108. M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion* I, Macmillan, New York, p. 349.

(*ca.* 20 a.C.-50 d.C.), el autor de la primera gran síntesis entre la religión judía y la filosofía griega. Filón no se sorprende de su proximidad con Sócrates, más bien esta familiaridad le sirve para postular un original magisterio de Moisés sobre Pitágoras y, a través de él, sobre los filósofos griegos, idea que será recogida posteriormente por Josefo (siglo I) y por Maimónides (1135-1204).

Josefo usa el juicio de Sócrates en su *Contra Apión* (II, 38) como evidencia de la estrechez de miras de los atenienses que lo ejecutaron. A diferencia de Alcibíades, «Sócrates ni vendió la ciudad a los enemigos, ni fue culpable de ningún sacrilegio». Tras hacer referencia a la incomprensión de los atenienses del fenómeno daimónico, añade que «sus acusadores también se quejaron de que corrompía a los jóvenes, induciéndolos a desdeñar los fundamentos de la *pólis* y sus leyes». Josefo añade al caso de Sócrates los de Anaxágoras, Diágoras de Melos, Protágoras, etcétera.

En el periodo medieval Sócrates es utilizado por Ibn Gabirol e Ibn Aknin como fuente de sabias sentencias, basándose posiblemente en la extensísima literatura árabe. En una dirección contraria, el judío hispano Najmanides cree presentar una seria objeción a Sócrates cuando, al analizar su dominio de sí, observa que en este deseo puede esconderse una arrogancia que contradeciría el ascetismo auténtico. Opuesta a la de Najmanides es la opinión del tudelano Yehuda ha-Levi (1075-1141). En el *Kitab al Khazari* sostiene que el alma del hombre perfecto permanece alegre porque disfruta de la compañía de Hermes, Asclepio, Sócrates, Platón y Aristóteles. Ha-Levi, pensando en los engreídos filósofos cristianos y musulmanes de su tiempo, aprecia de Sócrates su sentido de la ironía y su capacidad dialéctica, capaz de bajar los humos de los intelectuales atenienses. Ve en Sócrates al arquetipo del individuo que es capaz de desarrollar al máximo sus facultades espirituales y muy especialmente aprecia en él lo singular de su ignorancia, que conoce lo suficiente para comprender que realmente no sabe nada sobre Dios. A mi modo de ver hay una referencia, no sé si directa o indirecta, al *Alcibíades I* de Platón, en estos versos de Yehuda ha-Levi:

> Un día que lo acariciaba sobre mis rodillas
> Vio su imagen reflejada en mis pupilas;
> Me besó en ambos ojos con engaño:
> ¡besaba su figura, y no mis ojos![109].

109. Yehuda ha-Levi y Abraham ibn' Ezra, *Poesía hispanohebrea tudelana*, Caja de Navarra, Pamplona, 2003, p. 31.

5.5.4. *Sócrates alquimista*

Muchos filósofos musulmanes estuvieron convencidos de que Platón era autor de textos alquímicos e, incluso, algunos artilugios propios de la alquimia se consideraban invención suya, como es el caso del *hammam Aflatun* (baño de Platón). Son numerosos los textos alquímicos árabes en los que aparecen los nombres de Platón y Sócrates. Su influencia es claramente perceptible en la *Turba Philosophorum*, uno de los textos alquímicos más importantes, escrito en torno al año 900, donde Sócrates aparece, como un consumado maestro del Gran Arte, ofreciendo precisas indicaciones alquímicas, sobre todo relacionadas con la cocción de los elementos masculinos y femeninos.

Pero, ¿cómo pudo un filósofo como Sócrates ganarse la reputación de gran alquimista? La explicación se encuentra entre los primeros alquimistas griegos, muchos de ellos neoplatónicos, que encontraron una manera sesgada de leer los textos socráticos, por ejemplo el *Ion*, donde (533c) Sócrates compara el don poético con una fuerza divina cuya capacidad impulsiva es semejante

> [...] a la piedra que Eurípides llama magnética, y la mayoría, piedra Heraclea. Esta piedra no solamente atrae los anillos de hierro, sino que comunica su fuerza a los anillos, de manera que a veces se ve una larga serie de anillos de hierro colgados unos de otros de esta manera. Y la fuerza de todos depende de aquella piedra. De la misma manera actúa la Musa.

Podemos añadir la referencia a la piedra mágica del anillo de Giges, tal como aparece en el libro II de la *República*, o el hecho de que Sócrates fuera hijo de un escultor y que según ciertas fuentes en su juventud él mismo trabajara en este oficio y, por último, las críticas a la escritura del *Fedro* o de la *Carta VII*, que permiten suponer la existencia de un saber platónico oculto. Quizás a causa de estas referencias se construyera una leyenda en torno a la sabiduría oculta de Sócrates sobre piedras y metales. En todo caso los lapidarios que se escriben en la época bizantina, como el *Lapidario órfico*, incluyen a Sócrates entre los predecesores de este saber. En uno de ellos, titulado *Sócrates y Dionisio*, parecen basarse muchas referencias a Sócrates de los alquimistas musulmanes.

Uno de los principales tratados alquímicos musulmanes, el llamado *Kitab al-Sirr al-maknun*, atribuido a Jabir ibn Hayyan (siglos VIII-IX), se abre con las opiniones de Sócrates sobre los poderes de determinadas piedras. A lo largo de todo el libro es tenido por una

autoridad alquímica, entendido en especulaciones aritméticas y en la generación artificial, aunque rechazara escribir sus conocimientos para no ponerlos al indiscriminando alcance de la masa. En este libro es presentado, literalmente, como el padre y la madre de todos los filósofos. Los textos de Jabir (o Geber), quien, por cierto, estaba al tanto de los lapidarios griegos, se conocieron pronto en la península ibérica y hacia 1150 fueron traducidos al latín en Toledo. Bajo la influencia de Jabir (Geber), Bernardo Trevisano (1406-1490), incansable indagador de los secretos de la alquimia, escribió el *Tratado de la naturaleza del huevo de los filósofos*, recogiendo las oscuras tesis del Sócrates de la *Turba*:

> Porque en la obra, antes de poder hacer la verdadera medicina transmutatoria de las piedras, es necesario sublimar el total, no sólo la parte volátil, sino también la fija, y cuando todo quedó convertido en espíritu, los filósofos dijeron que ésa era el agua de volatilidad, pues ante esa consideración de que toda la materia se convierte en humo han llamado agua a toda esa piedra, como atestigua Sócrates diciendo en la *Turba*: si no reduces el todo en agua no conseguirás la obra, pues es necesario que el cuerpo sea ocupado por la llama del fuego, para que sea destruido y debilitado con el agua en la que está contenido.

Con las ediciones renacentistas de esta obra, el Sócrates alquímico, cuyos perfiles precisos restan aún por estudiar, está a la disposición de los europeos interesados en el Gran Arte. El médico humanista navarro Alfonso López de Corella le prestará atención en una obra que publicó en 1546 con el título de *Trezientas preguntas de cosas naturales*, que ampliará al año siguiente en los *Secretos de Philosophia, Astrología y Medicina y de las cuatro matemáticas ciencias, divididas en cinco quincuagésimas de pregunta*. Lo que nos cuenta nos resulta sorprendente porque trata de Sócrates en relación con la figura del basilisco:

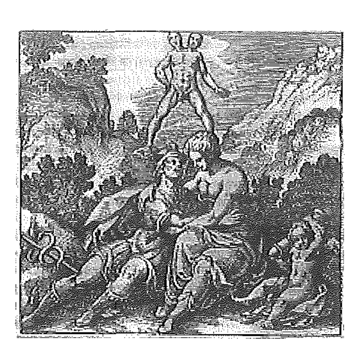
> No tan solamente los vapores que salen de los ojos de los basiliscos son venenosos: mas también de otras muchas serpientes. Ansí dice Aristóteles en el *Libro de las Propiedades de los Elementos y de las Plantas*: que en el tiempo del rey Filipo, todos los caminantes que pasaban por un camino que estaba dentro de dos montes luego perescian. La cual viniendo noticia de Sócrates hizo hacer un vaso grande de vidrio: en el cual entró y hizo que le llevasen a aquel camino y estando en el camino vio dos serpientes, una de las cuales estaba en un monte, la otra en otro, las cuales vistas, conoscio Sócrates que el daño que venía a los caminantes era por causa destas serpientes.

Desta historia claramente se colige que hay animales que con su vida empozoñan.

¿Qué quiere decir el corellano? Si la referencia es confusa ello puede ser debido o bien a que estaba hablando conscientemente de manera enmascarada, y, en este caso, sería un alquimista, o bien, desconocía lo que se traía entre manos. Este basilisco no es el mitológico, sino el alquímico; el vaso grande de vidrio apunta hacia el huevo de los filósofos (el crisol alquímico, normalmente hecho de vidrio, que es el corazón del alambique) y, por último, las dos montañas bien podrían representar al Rebis. Pero vayamos por partes.

Lo que cuenta López de Corella tiene, sin duda, orígenes muy diversos. Por ejemplo, en algunos relatos sobre Alejandro Magno anteriores al siglo V de nuestra era, se cuenta que al pasar su ejército por una montaña, los soldados comenzaron a caer fulminados, sin que aparentemente nadie los atacase. La causa era un basilisco que Alejandro ordenó combatir puliendo un escudo, como un espejo, para que la bestia viera el reflejo de su imagen. Evidentemente, por este camino nos podemos remontar hasta Perseo y la Medusa, muy lejos de nuestro propósito. Pero podemos seguir también otra dirección, pues tras estas imágenes mitológicas se agazapa algo que vemos desplegado en el libro de emblemas alquímicos de Michael Maier (1568-1622) *Atalanta fugiens* (1617) y, más en concreto, en el emblema XXXVIII[110]. Se trata del alquímico Rebis, el Hermafrodita, que representaba la unión de Sulfuro y Mercurio que tenía lugar en el huevo filosófico. La materia resultante, que es simultáneamente masculina y femenina, es esencial para la prosecución de la Gran Obra. En este sentido, recordemos que el basilisco nace del huevo de un gallo hermafrodita.

Esto es lo que observamos en el emblema XXXVIII de Maier:



110. <http://www.levity.com/alchemy/atalanta.html>.

La figura superior es el Rebis, ser hermafrodita de dos cabezas generado por las montañas de Mercurio y Venus, que representa la culminación de la obra alquímica. En primer plano vemos las respectivas imágenes encarnadas de estas dos divinidades. En la explicación del epigrama, el autor, Maier, se refiere a Sócrates. Cuenta que habiendo sido interrogado cierta vez sobre su país de origen, contestó que era cosmopolita, es decir, ciudadano del mundo, con lo cual quería decir que, a pesar de que era nacido en Atenas como persona, su mente permanecía libre para recorrer el mundo a su antojo, en la medida en que todas las cosas estaban contenidas en ella, y contemplarlas todas como su propio mundo. Para el hombre sabio que vive bien, su casa está en cualquier parte. Por lo tanto, añade Maier, si un hombre pregunta al filósofo de qué país es el Hermafrodita, responderá que pertenece al mundo, puesto que en cualquier rincón del mundo pueden encontrarse los elementos que son los hijos del Sabio. Pero el hombre singular no nace más que una vez, tal como el Sócrates ateniense hizo, por eso el Rebis es imaginado como habitante de dos montañas, las de Mercurio y Venus, y por este mismo motivo su nombre, Hermafrodita, se deriva de los nombres de sus padres.

Unos años más tarde, en 1622, Michael Maier publicó su *Cantilenae intellectuales de Phoenice redivivo*, donde encontramos la siguiente historia:

> Un enorme Dragón entró en una caverna y desde allí derramaba su veneno sobre todos los que pasaban. Por el simple contacto con su soplo pestífero, este terrible Monstruo llevó a la muerte al seno de una infinidad, sin que nadie imaginase la causa de tan gran desolación. Entonces, Sócrates descubrió, por medio de un espejo cóncavo, que en el interior de una gran Columna se escondía una impresionante Serpiente llamada Basilisco, que es un mortal enemigo de los hombres y cuyo veneno es más sutil que el de los demás animales de su especie. Entonces en lo alto de una torre opuesta a aquélla, puso una figura de ese Monstruo a fin de que pudiese percibirla y reconocerse en ella. Añadiéndole un espejo cóncavo, compuesto de los metales más brillantes y más pulidos, y que por su magnética virtud atraía los venenos más lejanos, tanto como los más cercanos sin por ello verse alterado. Al ver el Basilisco su imagen reflejada en el espejo, tragó el veneno sin darse cuenta de ello y de este modo fue atravesado por las mismas saetas que había disparado[111].

111. <http://www.ttecla.es/lapuerta/ar124.html>.

Con respecto a Maier, no hay duda de que quería hablar en enigmas sobre los procesos del Gran Arte. Poco, es cierto, hemos aclarado sobre el Sócrates de los alquimistas, pero los índices encontrados nos permiten asegurar, a pesar de la niebla emblemática, que para algunos alquimistas, la suya era una figura mayor.

Adelantemos un poco en el tiempo y atendamos a la voz del insigne Benito Jerónimo Feijoo (1676-1764), que enfrentado a historias como éstas, no puede por menos de protestar[112]. Remitiéndose a Gaspar de los Reyes, recoge lo siguiente:

> [...] dice, que, estando Alejandro en el sitio de una Ciudad de la Asia, un Basilisco, animado en un agujero del muro, enfrente del Ejército, le mató con su vista mucha gente, de modo que había día que a las flechas que vibraba de sus ojos morían 200 soldados.

Feijoo se escandaliza de esta superchería y se pregunta qué maestro antiguo habría tratado algo semejante. Él mismo se contesta:

> [...] esta historia no tiene más verdad que la que se lee en Alberto Magno de los dos Dragones metidos entre unos montes de Armenia, que infeccionando a larga distancia el ambiente, mataban muchos caminantes, sin que se supiese la causa del estrago, hasta que Sócrates, de orden de Filipo, Rey de Macedonia, la examinó, y descubrió, fabricando una altísima torre, y colocando en su mayor altura un espejo de metal, donde se representaron los dos Dragones. Esta narración evidentemente es fabulosa, pues Sócrates no fue contemporáneo de ninguno de los Filipos de Macedonia.

Pero Feijoo estaba ya muy lejos de Alberto Magno y en estas leyendas ya no podía ver la expresión simbólica de saberes ocultos, sino mera palabrería y superstición.

5.6. *Renacimiento y Barroco*

5.6.1. *Humanismo y Renacimiento*

Ya hemos visto que el *Sancte Socrates, ora pro nobis* de Erasmo (1469-1536) no es una excentricidad de un humanista ilustrado. Lo ha precedido en su entusiasmo socrático ese grupo de exaltados platonistas que se reúnen en Florencia en torno a Jorge Temisto

112. B. J. Feijoo, *Teatro crítico universal*, t. II, Discurso segundo, 3, 26.

Pletón y Cósimo de Medicis[113], entre los que sobresalen Marsilio Ficino y Bessarion.

Marsilio Ficino (1433-1499) es la figura más relevante del platonismo renacentista. Defendía que los escritos de Platón, que él había traducido íntegramente, fueran leídos en las iglesias, ya que en ellos encontraba una filosofía precursora de la de Cristo[114]. Sócrates es para él ejemplo cabal de todo cuanto hay de bueno en la vida filosófica[115]. Creía que una corriente sapiencial atraviesa la historia, poniendo en comunicación el paganismo y el cristianismo, la religión y la filosofía, y emerge a la luz en la voz de personajes señeros, como Moisés, Zoroastro, Orfeo, Hermes, Pitágoras, Sócrates, Cristo, etc.[116]. No es descartable que se viera a sí mismo, en tanto que un nuevo Sócrates florentino, como un eslabón de esta cadena filosófica. En sus actividades docentes practicó muy conscientemente una cierta *imitatio Socratis*, modelando su propia pedagogía a la luz de las escenas dibujadas por Platón en sus diálogos. Añadamos que en el círculo de la Academia florentina se brindó una atención muy especial al Sócrates del *Banquete* platónico, en referencia al cual tanto Lorenzo de Médicis como Ficino pretendieron reactualizar la vida filosófica.

Decisiva es también la influencia del *In Calumniatorem Platonis* del cardenal Bessarion, obra escrita en 1469 en defensa de Platón y contra las críticas que le había dirigido Jorge de Trebizonda. Entre ellas se encontraba la acusación de pederastia, que Bessarion intenta refutar presentando la relación entre Sócrates y Alcibíades como ejemplo de amor puro, similar al de Orfeo y Museo. Su apología conseguirá la aprobación oficial del platonismo por parte de la Iglesia.

113. Tres años antes de la llegada de Pletón al concilio de Ferrara (1438), Cósimo de Medicis ya disponía de una traducción de *Las vidas* de Diógenes Laercio que le había vertido al latín Ambrosius Traversarius.

114. «Resulta bastante humorístico pensar —escribe Lacan— que durante cerca de veinticuatro siglos de meditación religiosa no haya habido una sola reflexión sobre el amor, ya sea entre los libertinos o entre los curas, que no se haya referido a este texto inaugural (*Banquete*). Ahora bien, al fin y al cabo, este banquete, tomado en su aspecto exterior, para alguien que se introduzca ahí sin estar sobre aviso [...] representa, desde luego, una especie de asamblea de mariconas, como se suele decir, es una reunión de viejas locas» (J. Lacan, *El seminario* VIII. *La transferencia*, Paidós, Buenos Aires, 2003, p. 52).

115. M. J. B. Allen, *Synoptic Art: Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*, Olschki, Firenze, 1998.

116. C. Vasoli, *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Guida, Napoli, 1988, p. 29.

En Florencia se encontraba también el humanista Giannozzo Manetti (1396-1459) que después será, en Nápoles, secretario de Alfonso V de Aragón, el Magnánimo, a quien le dedicó, en 1440, su *Vita Socratis*.

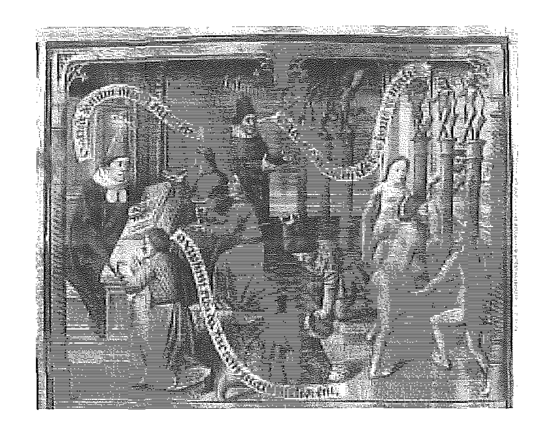
Iconográficamente, además de las imágenes anteriormente mencionadas de la catedral de Siena o de las distintas representaciones de un Sócrates sapiencial, como la de Perugino en el Collegio del Cambio de Perugia (1497), son muy sugerentes unas magníficas miniaturas de *La ciudad de Dios*, obra del ilustrador conocido como Maître François. Gracias a ellas Agustín, que en esta obra tiene a Sócrates por *magister omnium* (XVIII, 37), hace de puente entre el Medievo y el Renacimiento.



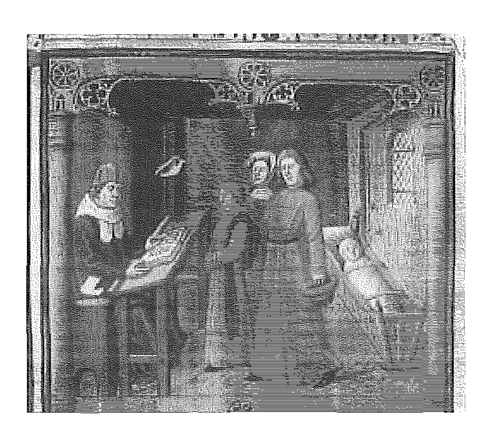
Perugino (Pietro Vannuci, 1450-1523), *Prudencia, Templanza y seis sabios*.
Fresco en el Collegio del Cambio, Perugia, 1497.
Sócrates es el segundo por la izquierda

Esta *Ciudad de Dios* apareció hacia 1475-1480[117]. La primera ilustración a la que haremos referencia nos muestra a Sócrates, en actitud magistral, junto a ese oscuro personaje que es para nosotros el romano Cornelio Labeo. Para interpretar su significado debemos recurrir a *La ciudad de Dios* 2, 11, donde leemos que Labeo «distinguía entre las buenas y las malas divinidades, y quería que se les rindiera un culto diferente, aconsejando apaciguar a las malvadas con sacrificios sangrantes y oraciones fúnebres, y de ganar el favor de las buenas con ofrendas alegres y agradables, como juegos y festines».

117. Se encuentra actualmente en la Koninklijke Bibliotheek de Holanda, La Haya.



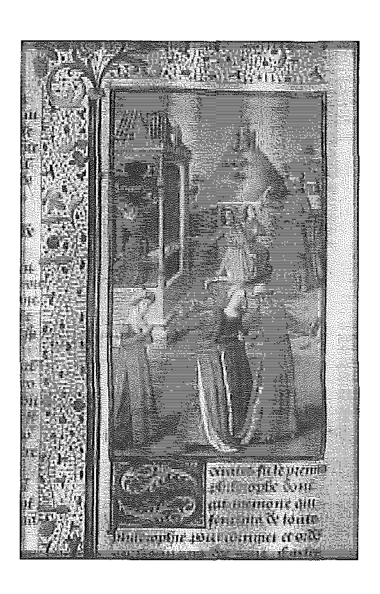
Hemos de suponer que la ilustración representa este culto diferente propugnado por Labeo. En torno a las imágenes de los dioses buenos baila desnudo un grupo adámico, mientras que frente a las imágenes de los dioses malos se está realizando un sacrificio humano. Sócrates es aquí el defensor de una relación nueva con los dioses, más espiritual e intelectual y ajena a los rituales paganos.



La segunda imagen ilustra la afirmación de *La ciudad de Dios*, 8, 4: «entre todos los discípulos de Sócrates, aquel que eclipsó a todos los demás por el resplandor de su gloria, fue Platón». Se nos muestra a los padres de Platón, Aristón y Perictione, presentando a su hijo a Sócrates. Entre Sócrates y Platón vuela una paloma que quizás represente la cría de cisne de la que habla Apuleyo y a la que ya hemos

hecho referencia. El ilustrador ha representado también a Platón en la cuna, rodeado por un enjambre de abejas. Ya he mencionado en el apartado dedicado a Platón la anécdota transmitida por Eliano sobre este hecho. La abeja simboliza la inspiración, la elocuencia, la poesía y la inteligencia. Los griegos contaban que Zeus, siendo niño, se alimentó de miel en una cueva de Creta. Entre los romanos, Virgilio refería que las abejas poseen una parte de la inteligencia divina y la Pitia de Apolo era conocida como la abeja de Delfos. De Píndaro y Platón se decía también que las abejas se posaron en sus labios poco después de haber nacido. En el caso de Platón cuenta Plinio, en quien muy probablemente se ha basado el ilustrador, que de esta manera anunciaban la dulzura de su elocuencia encantadora. Esta anécdota la conoce también el obispo don Pablo de Santa María[118] y se encuentra recogida en el *Libro de los enxemplos*.

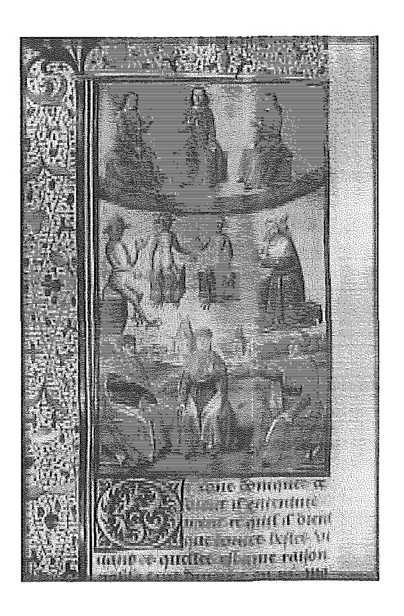
La tercera ilustración representa de manera muy interesante la muerte de Sócrates, a quien vemos en la prisión, tras haber ingerido la cicuta. Aún tiene la copa en la mano. En primer plano se encuentran sus desconsolados seguidores y, posiblemente, Jantipa. Más allá se ve a los acusadores, presentando sus cargos contra Sócrates ante las autoridades de Atenas.



118. *Cancionero castellano del siglo* XV, II, Nueva Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1915, p. 171.

La fuente de la ilustración es *La ciudad de Dios*, 8, 3, donde se trata «De la filosofía de Sócrates» en los términos que ya hemos considerado en el apartado dedicado a la apropiación de la figura de Sócrates por el cristianismo. Recordemos, en todo caso, que según Agustín, Sócrates se creó muchas enemistades por su habilidad para perseguir «con un verbo dialéctico maravilloso y unas refinadas formas irónicas, el engreimiento de los ignorantes». De esta manera se movieron contra él calumniosas acusaciones que acabaron conduciéndolo a la muerte. Sin embargo, la misma Atenas que públicamente lo había declarado criminal, lo rehabilitó inmediatamente después de su muerte con un duelo público, «y la indignación del pueblo se dirigió contra sus acusadores de tal manera que uno de ellos fue despedazado por la multitud y el otro, obligado a exiliarse de por vida para evitar este mismo castigo».

La última miniatura que presentamos de este maravilloso libro es una ilustración de la referencia de Agustín (8, 14) a las tres clases de almas racionales tal como fueron presentadas por Apuleyo en *El Dios de Sócrates*.

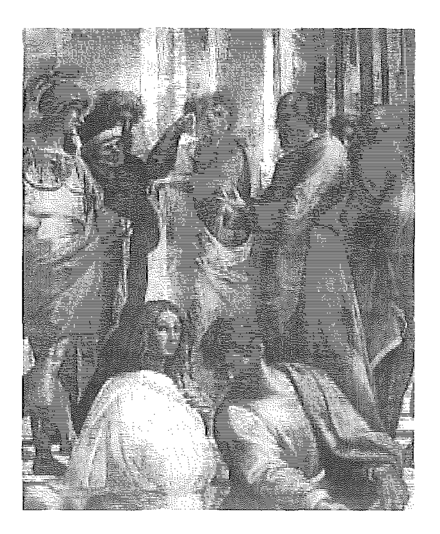


Los tres planos ordenan las tres especies de almas racionales de Apuleyo, las de los dioses en el cielo, las de los demones en el aire y las de los hombres en la tierra. Por una parte el ilustrador ha recogi-

do las críticas agustinianas a los demones antiguos, que tras el triunfo del cristianismo han adquirido una imagen negativa, por oposición a los ángeles, pero al mismo tiempo sitúa a Sócrates entre ellos porque es una figura daimónica y su filosofía, aunque pagana, cumple una función de intermediación entre los dioses y los hombres.

Aunque sea de pasada podemos recordar en este contexto a cuantos melancólicos renacentistas se sintieron próximos al *daímon* de Sócrates, comenzando por Ficino y siguiendo por Girolamo Cardano (1501-1576). Entre las excentricidades de la tumultuosa vida de este último sobresale su convicción de que poseía un demonio interior con el que se comunicaba por sueños.

Treinta años después de publicarse estas miniaturas del Maître François, Rafael pintó *La Escuela de Atenas* (1509-1510)[119].



La Escuela de Atenas (detalle), de Rafael.
Stanza della Segnatura del Vaticano

Rafael desarrolla en este fresco la imagen simbólica de la filosofía como saber eterno, como *philosophia perennis*, situada en un decorado que recuerda la idea del templo de la filosofía de Marsilio Ficino. El centro está reservado para los más grandes filósofos: Platón (pintado con el rostro de Leonardo) y Aristóteles. A su derecha

119. G. W. Most, *Leggere Raffaello. La Scuola di Atene e il suo pre-testo*, Einaudi, Milano, 2001, p. 95.

se encuentra Sócrates conversando con Alcibíades y Jenofonte. Para la imagen de Sócrates Rafael recupera todos los rasgos habituales de la iconografía silénica. Si contemplamos esta imagen recordando la apasionada defensa que realiza Erasmo del Sócrates silénico o el entusiasmo de Ficino por el Eros socrático, comprenderemos hasta qué punto se impone en el Renacimiento la descripción socrática de Alcibíades.

En el Renacimiento hispano, además de las obras y nombres anteriormente mencionados, es preciso citar a Juan de Molina, que en su *Libro de los dichos y hechos del Rey Don Alonso*, de 1527, teniendo presente la obra de «aquel varón exçelente Xenophon, que los griegos no sin causa llamaron musa de Atenas», se lamenta de que en su tiempo se haya encontrado «algún varón tan señalado que por respuesta y oráculo de Apollo fuesse declarado por muy sabio». Mención especial merece también Alonso de Villegas y su *Fructus Sanctorum* y *Quinta Parte del Flos Sanctorum*, de 1594, donde transmite numerosas anécdotas de Sócrates. Aunque se basa sobre todo en Eliano, Fulgencio y Valerio Máximo, tamiza su legado para reflejar en él la imagen del Sócrates cristiano. Recogeré como muestra dos ejemplos:

> Sócrates Filósofo en toda su vida fue visto reír ni llorar. Siempre mostró una misma compostura de rostro. Y es mucho de considerar que ni al tiempo que se casó mostrasse alegría, ni el día que bevió la ponçoña condenado por los atenienses a muerte mostró tristeza. Y es más de admirar que no le perturbasse la condición de la muger, áspera y insufrible, ni los hijos que tuvo, faltos de juizio y entendimiento, siendo la causa que parecían más a la madre, que era atronada, que al padre filósofo, porque en su compostura puso ella más parte, siendo fuerte y robusta, que no él, que por los estudios estava flaco y debilitado. Y esta es razón precisa porque los padres sabios engendran hijos necios. Nada desto perturbó a Sócrates para mudar su rostro, sino que todo fue prueva de su continencia. Es de Sabélico, libro cuarto[120].

> Sócrates Filósofo se estava algún día desde que salía el sol hasta que se ponía en pie sin mudarse de un puesto. Y preguntado qué fin tenía en hazer esto, dezía que se ensayava para cuando le sucediessen casos ásperos y dificultosos, que los sufriesse pacientemente y sin descomponerse. ¡Oh, quién viera a este filósofo lavado con el agua del Baptismo![121].

120. *Discurso* 20, 4.
121. *Discurso* 62, 1.

Hemos iniciado este apartado con Erasmo y lo cerraremos con sus *Apotegmas*, donde se encuentra una recopilación de anécdotas socráticas que tuvo una enorme difusión. En español hubo dos ediciones, datadas ambas en 1549 en Amberes. De una de ellas, obra de Francisco Tamara, estoy haciendo frecuente uso en estas páginas[122].

5.6.2. *Rabelais, Montaigne, Descartes*

Detengámonos ahora en tres figuras señeras de la cultura francesa porque en ellas, a mi modo de ver, podemos descubrir el proceso de conformación de un Sócrates distinto, más alegre y vital que el Sócrates cristiano medieval, un Sócrates que no necesita soportar sobre sí continuamente la gravedad de la existencia del hombre virtuoso, ni está condenado a permanecer impasible sea lo que sea lo que se le venga encima; un Sócrates, en definitiva, que sabe disfrutar de las liviandades de la vida. De paradigma del bien morir pasará a paradigma del bien vivir. En este proceso se encuentra una búsqueda sincera de la verdad del socratismo mediante un retorno a las fuentes originarias, las de Platón y Jenofonte. Las tres figuras a que me refiero son las de Rabelais (1494-1553), Montaigne (1532-1592) y Descartes (1596-1650).

El primero, en el prólogo del autor a *La vida inestimable del gran Gargantúa, padre de Pantagruel* (publicada en 1534), recupera el elogio de Alcibíades a Sócrates (*sans controverse prince des philosophes*) en el *Banquete* y, especialmente la comparación con Sileno, y añade esta magnífica descripción:

> *[...] tant laid il estoit de corps & ridicule en son maintien, le nez pointu, le reguard d'un taureau: le visaige d'un fol: simple en meurs, rusticq en vestemens, pauvre de fortune, infortuné en femmes, inepte à tous offices de la republicque: tousiours riant, tousiours beuvant à un chascun, tousiours se guabelant, tousiours dissimulant son divin sçavoir. Mais ouvrans ceste boite, eussiez au dedans trouvé une celeste & impreciable drogue: entendement plus que humain, vertu merveilleuse, couraige invincible, sobresse non pareille, contentement certain, asseurance parfaicte, desprivement incroyable de tout ce pourquoy les humains tant veiglent, courent, travaillent, navigent & bataillent.*

122. Erasmo de Rotterdam, *Apotegmas de sabiduría antigua*, Edhasa, Barcelona, 1998.

El éxito tanto de *Pantagruel* como de esta obra, que es su continuación, fue prodigioso y pondrá a disposición del lector francés una perspectiva hedonística de esta imagen silénica de Sócrates.

Montaigne es posiblemente el primer lector moderno de Sócrates porque es el primero en liberarlo de los prejuicios neoplatónicos para descubrir la figura humana de un filósofo que no sabe quedarse quieto, que no para en casa, que anda por las calles de Atenas interrogando y conversando, guiado por una curiosidad insaciable que ni desprecia lo fútil ni se pierde en lo sublime. Por debajo de tanta seriedad y gravedad metafísica como han ido depositando los filósofos sobre su figura, descubre un personaje humano, natural, sencillo, descarado y, al mismo tiempo, de gran nobleza. En definitiva: se encuentra con un contemporáneo y, al mismo tiempo, con un ideal de vida[123]. El elogio que le dedica en el capítulo XIII de sus *Ensayos* no tiene desperdicio:

> Admirable es en la vida de Sócrates el que siendo ya viejo, encontrara razón de que le instruyeran en las danzas y en el toque de instrumentos musicales, considerando su tiempo como bien empleado. A este filósofo se le vio extasiado, de pie durante todo un día y una noche, frente al ejército griego, sorprendido y encantado por algún profundo pensamiento: entre tantos hombres valerosos como entre aquellos hombres había, fue el primero en lanzarse al socorro de Alcibíades, abrumado de enemigos, resguardándole con su cuerpo y arrancándole del tumulto a mano armada; en la batalla de Delio se le vio levantar y salvar a Jenofonte, lanzado de su caballo; y en medio del pueblo ateniense, ultrajado como él de un tan indigno espectáculo, socorrer el primero a Teramenes, a quien los Treinta Tiranos conducían a la muerte mediante sus satélites, no desistiendo de esta arrojada empresa sino por la oposición de Teramenes mismo, aun cuando él no fuera acompañado más que de dos personas: viósele, asediado por una belleza de quien estaba enamorado, mantenerse severamente abstinente; viósele lanzado constantemente en los peligros de la guerra, hollando el hielo con los pies desnudos; llevar el mismo vestido en invierno que en verano, exceder a todos sus compañeros en las fatigas del trabajo; comer con frugalidad idéntica en el más suntuoso banquete que en la humilde mesa de su casa; permanecer veintisiete años con invariable semblante, soportando el hambre, la pobreza, la indocilidad de sus hijos, las garras de su mujer, y, por fin, la calumnia, la tiranía, la prisión y el veneno: Mas si a este mismo hombre invitaban a beber copiosamente, por deber de civilidad era también

123. Ver A. Nehamas, *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*, University of California Press, 1998.

de entre los de la compañía quien a todos sobrepujaba; ni rechazaba tampoco el jugar a las tabas con los muchachos, ni el corretear con ellos sobre un palo a guisa de caballo, con gracioso continente; pues todas las acciones, dice la filosofía, sientan igualmente bien y honran al filósofo. Es justo y equitativo el que jamás deje de presentársenos la imagen de este personaje en todos los modelos y formas de perfección. Entre las vidas humanas hay pocos ejemplos tan plenos y tan puros.

La influencia del Sócrates de Montaigne es tanta que sesenta años después de su muerte Bernard de Fontenelle, en sus *Nouveaux Dialogues des Morts* (1683), pone a discutir a ambos filósofos, al griego y al francés, sobre las diferencias entre los antiguos y los modernos.

A priori no parece que puedan casar muy bien los rigorismos cartesianos y los entusiasmos daimónicos. En un mundo de geometría estricta como el del racionalismo, que parece diseñado por un relojero implacable, el único Sócrates que, a primera vista, podría encontrar acomodo sería el teórico del concepto y de la definición universal. En cierta manera esto es lo que ocurre, puesto que el *daímon* de Sócrates está ausente de las obras centrales de Descartes. Sin embargo, caprichoso e impredecible como es, se inmiscuye por una rendija de la puerta de atrás del sistema, y no lo hace sin causar un cierto estropicio teórico en el lector ingenuo. Esa rendija la encontramos en la correspondencia entre Descartes y la princesa Isabel de Bohemia, donde hay momentos en que el meticuloso Descartes parece querer tomar cierta distancia con respecto a su propia filosofía o al menos con sus aspectos más rigoristas y adoptar un tono que recuerda a los filósofos terapeutas del helenismo. Parece plenamente consciente de que en el frío y preciso edificio axiomático-deductivo del racionalismo la princesa Isabel no hallaría ningún remedio para su melancolía, así que decide tomarla de la mano y conducirla a ámbitos más acogedores y cálidos: «Cuando la mente y el alma rebosan de alegría, ello ayuda mucho a la mejor salud del cuerpo y a que los objetos presentes parezcan gratos»[124].

En esta carta, de noviembre de 1646, presenta a Sócrates como fármaco contra los males del alma. Descartes intenta convencer a la noble dama de los efectos beneficiosos de la alegría, pero no de una

124. R. Descartes, *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, traducción de M.ª T. Gallego, Alba, Barcelona, 1999, pp. 164-167.

alegría cualquiera, sino de la socrática, que es fundamentalmente una *joie intérieure*. Es decir, se trata de una alegría que pone de manifiesto la presencia de una cierta fuerza íntima con efectos tan saludables como expansivos, tan es así que la *joie intérieure* es incluso capaz de poner de nuestra parte a la fortuna. Los engranajes del gran reloj cósmico son afectados en su devenir por esta alegría del alma. ¿No son sorprendentes estas palabras en la pluma de un mecanicista? Quizás el primer sorprendido por ellas fuera el propio Descartes, puesto que, a renglón seguido, añade que estas cosas es mejor no decírselas a los espíritus pusilánimes, para no inducirlos a caer en supersticiones. Pero lo contrario de una superstición es un argumento bien sustentado, que es lo que Descartes debería ofrecerle a la princesa a continuación si no quiere caer él mismo bajo su propia condena. Lo que le ofrece, sin embargo, es, por una parte, «una infinitud de experiencias» y, por otra, «la autoridad de Sócrates». Me imagino que un cartesiano formado en la lógica del *Discurso del método*, escrito apenas nueve años antes, se verá en un apuro al llegar a este punto. Lo que sigue no servirá para tranquilizarlo.

La experiencia que presenta como prueba de las bondades de la *joie intérieure* es su frecuente constatación de que cuanto pone en marcha con el corazón alegre y sin ninguna repugnancia interior, se desarrolla de manera favorable. Y esto es así en todos los campos, incluso en el de los juegos de azar. Con respecto a la autoridad de Sócrates, Descartes se refiere en realidad a la autoridad de su genio benigno, a su *daímon* (*ce qu'on nomme communément le génie de Socrate*) al que interpreta como la expresión de la *joie intérieure* del filósofo:

> El genio de Sócrates no fue otra cosa que la costumbre de éste de seguir sus inclinaciones interiores, y pensaba que el final de lo que emprendía sería feliz si lo hacía con cierto íntimo sentimiento de gozo, mientras que, por el contrario, acabaría mal si lo iniciaba con pesadumbre.

Y de nuevo, como queriendo curarse en salud, Descartes se pone precavido y advierte que no conviene imitar siempre a Sócrates y dejarse guiar ciegamente por este sentimiento daimónico, pues eso sería caer en la superstición:

> Pero con respecto a las cuestiones importantes de la vida, sobre todo cuando se presenta su desenlace tan incierto que la prudencia no

puede servirnos de guía, me parece de muy buen sentido seguir el consejo del propio genio, pues es de gran utilidad estar firmemente convencido de que cuanto emprendemos sin repugnancia, y con la tranquilidad que acompaña de ordinario a la paz interior, no puede sino conducirnos al éxito.

Sócrates vuelve a aparecer en esta correspondencia tres años después, en una misiva del 22 de febrero de 1649 en la que de nuevo nos encontramos con una cierta ambigüedad, que parece manifestar un deseo de Descartes de nadar entre dos aguas:

> La inclinación a escribir versos que tuvo vuestra alteza mientras duró su mal me recuerda a Sócrates, pues Platón cuenta que sintió deseo semejante mientras se hallaba en prisión. Y creo que ese talante de hacer versos procede de una violenta agitación de los espíritus animales, que podría alterar por completo la razón de quienes no tienen la mente bien asentada, mas sólo acalora un poco a los de intelecto firme y os inclina a la poesía. E interpreto ese arrebato como señal de un alma más fuerte y elevada que la del común de los mortales[125].

Se ha discutido mucho si Descartes tuvo o no la intención de escribir una obra sobre el *daímon* de Sócrates que se titularía *De Deo Socratis*. Su biógrafo, Adrien Baillet, sugiere que la llegó a escribir pero que se perdió. No creo que sobre esta cuestión se pueda ir más allá de la conjetura. Lo que me parece notable del Sócrates que encontramos en la correrspondencia de Descartes es que se trata de un filósofo alegre y optimista, que como el de Jenofonte y como el de Montaigne es un filósofo que sabe bailar.

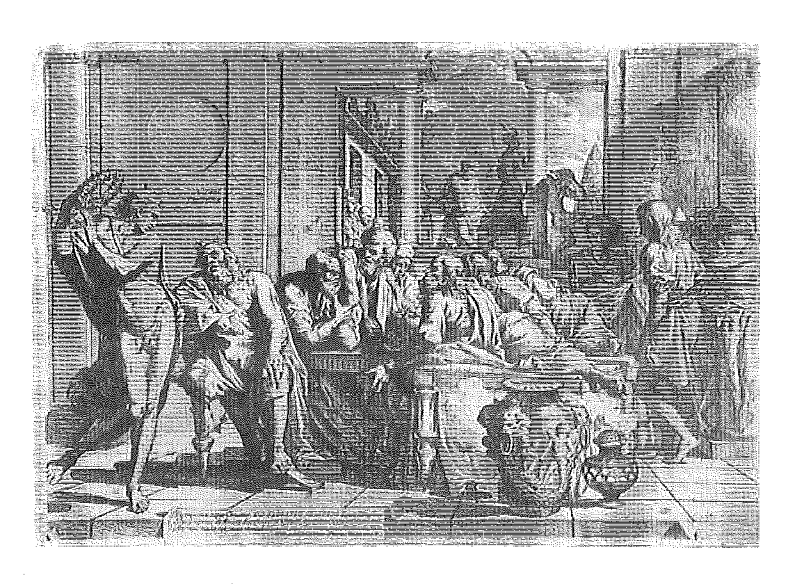
5.6.3. *Otros Sócrates*

Sócrates no estuvo ausente en la iconografía del Barroco, aunque, ciertamente, los motivos socráticos no fueron especialmente frecuentados en esta época. Podemos hacer referencia a dos obras relacionadas con el *Banquete* de Platón. La primera es un esbozo de Rubens que nunca llegó a desarrollar (*ca.* 1602) y la segunda, medio siglo posterior, es de Pietro Testa. Dignos de mención son también dos lienzos de Luca Giordano, *Sócrates* y *Jantipa tirando el agua sobre Sócrates*, ambos en colecciones privadas. Existen bastantes grabados sobre temas socráticos y alguna escultura.

125. *Ibid.*, p. 210.



Rubens, *Banquete*, *ca.* 1602. La figura de la izquierda es Alcibíades, la del centro Platón y el anciano calvo, Sócrates[126]

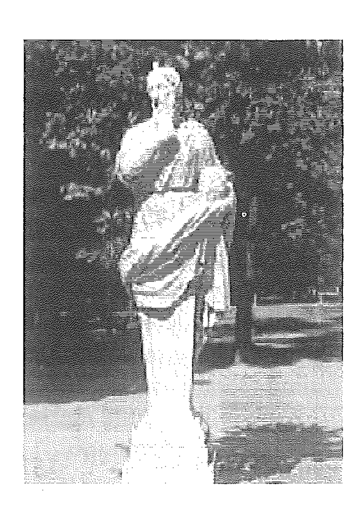


Pietro Testa (Il Lucchesino) (1611-1650), *El banquete*, 1648. Fine Arts Museums of San Francisco

126. Ver E. McGrath, «The Drunken Alcibiades: Rubens' Picture of Plato's *Symposium*»: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 46 (1983), pp. 228-235.



Johann Friedrich Greuter (1600-1660), *Socrates y sus discípulos*, de un grabado de Giovanni Francesco Romanelli, grabador del siglo XVIII. Fine Arts Museums of San Francisco



Sócrates, jardines del Palacio de Versalles

Las diferentes anécdotas socráticas que habían conformado ese Sócrates aristofanesco que ya hemos mencionado varias veces, reaparecen con fuerza en el siglo XVII en las fábulas de La Fontaine, y en los textos de un personaje tan singular como Savinien Cyrano de Bergerac (1619-1655). La excentricidad de su vida y la obra teatral de Edmond Rostand que lleva su nombre han ocultado con frecuen-

cia la biografía del Cyrano histórico, un buen escritor en cuyas obras Sócrates aparece con frecuencia. *Les entretiens pointus* incluidos en sus *Œuvres diverses* (1654) recogen nueve pequeñas fábulas de Sócrates, en las que importa muy poco el rigor histórico. En su *Voyage dans la Lune* el protagonista mantiene con el *daímon* de Sócrates un extenso diálogo. No es, pues, del todo sorprendente que el *Cyrano de Bergerac* de Rostand no dude en que tras su muerte irá al paraíso, donde

Plus d'une âme que j'aime y doit être exilée,
Et je retrouverai Socrate et Galilée!

Cuando en 1656 aparece *La vie de Socrate* de François Charpentier (1620-1702) los hombres del siglo XVII disponen de elementos suficientes para repensar la complejidad de su figura[127].

La tradición de las anécdotas socráticas jocosas es acogida hospitalariamente por la comedia barroca. *La patienza di Socrate con due moglia* se representa en 1634 en Rímini, en 1680 en la Ópera Imperial de Praga y en 1700 en Viena. Es la primera aparición de Sócrates en la ópera. La música era de Antonio Draghi y el libreto de Nicolo Minato. El argumento cuenta la supuesta bigamia de Sócrates con Jantipa y Mirto y los mil enredos subsiguientes. En 1721 se estrenó en Hamburgo *Der Geduldige Sokrates*, con música de Georg Philipp Telemann y libreto de Johann Ulrich von König. Se trata de una opereta cómica basada directamente en *La patienza di Socrate con due moglia*. El libreto de Minato sirve también de fuente de inspiración para otras operetas, como la estrenada en Viena, en 1731, con música de Antonio Caldara y Georg von Reutter[128] o la que se presenta en Lisboa en 1733 con música de Francisco Antonio d'Almeida[129]. Por último, resaltemos *Il Socrate Immaginario* de Paisiello (Nápoles, 1775), cuyo libreto fue escrito por Giambattista Lorenzi, famoso libretista cómico napolitano.

127. F. Charpentier, *Les choses mémorables de Socrate. Ouvrage de Xénophon traduit du Grec en Français. Avec La Vie de Socrate, nouvellement composée & recueillie des plus célèbres auteurs de l'Antiquité*, Augustin Courbé, Paris, 1650.
128. Ver *Opéra International*, mayo de 1998.
129. K. Döring, «Socrate sur la scène de l'opéra»: *Philosophie Antique* 1 (2001), pp. 205-220.

5.7. *Siglo* XVIII

5.7.1. *El Sócrates ilustrador*

Cada época histórica, tal como estamos viendo, ha tenido su Sócrates. Al inasible, por atópico, maestro de Platón resulta que le sobran asideros. Dudo que haya habido un filósofo más proteico. Basta mirarlo desde una cierta perspectiva histórica para que se metamorfosee, ofreciendo con sorpendente disponibilidad la imagen que el espectador histórico deseaba encontrar. En *Les philosophes*, comedia escrita por M. Palissot de Montenoy y estrenada el 2 de mayo de 1760, Sócrates es presentado como ejemplo del inocente oprimido *condamné par sa patrie ingrate.*

El espectador de la Ilustración busca en la historia ejemplos plecaros de héroes políticos y, a ser posible, mártires adelantados de la razón pública, víctimas de la cerrazón de la fuerza. Pues también en este caso demostrará Sócrates su disponibilidad. Y lo hace con tanto éxito que en gran medida el proyecto científico de la historiografía filosófica alemana del siglo XIX ha de ser entendido como reacción crítica ante los excesos simbolistas del Sócrates de la Ilustración. Este enorme interés obedece a una mutación progresiva de la sensibilidad que sobre todo a partir de 1740 demanda nuevos recursos expresivos capaces de dar forma a una nueva mitología, más heroica que galante, que pueda proporcionar nuevos modelos de conducta. Para ello los ilustrados consideraron necesario alejarse de la obsesión renacentista y barroca por los mitos grecorromanos y ensayar nuevos motivos. Diderot insiste en que la reforma moral del arte debía preceder a la de las costumbres. En la construcción de este proyecto los hombres del siglo XVIII siguieron mirando al pasado, aunque en lugar de rebuscar en su mitología, descubrieron las posibilidades ejemplarizantes de su historia. Unos tendrán como referencia Atenas, otros Esparta y, casi todos, Roma. Pero lo singular, al menos desde el punto de vista que nos ocupa, es que en la polémica abierta la historia antigua se manifiesta como instrumento esencial del debate político.

Una obra decisiva en la construcción del nuevo simbolismo socrático fue la *Histoire ancienne* de Charles Rollin (1661-1741), un manual de enorme difusión que defendía que la vida de Sócrates ponía de manifiesto la idea, radicalmente moderna, de que «la inferioridad del nacimiento no es un obstáculo al verdadero mérito». Por eso su muerte no solamente afectó al devenir de la filosofía, sino que fue uno de los acontecimientos «más considerables de la Antigüe-

dad» cuya magnitud ha cubierto Atenas de infamia. En la lectura de estas páginas se formó toda una generación de ilustrados y sus descripciones desempeñaron un papel importantísimo en la emergencia, en torno a los años 1750-1760, de la figura de Sócrates como *exemplum virtutis* entre los artistas[130]. Los grabados de Gravelot (ilustrador también de *La nueva Eloísa*) que, a partir de 1749, ilustraron las ediciones de este manual, inspiraron tanto a artistas franceses (David o Doyen) como a ingleses (Benjamin West).

En las últimas décadas del siglo Sócrates ya se había convertido no sólo en el hombre más noble de la Antigüedad, sino sobre todo en modelo cívico del nuevo ciudadano emergente[131]. En la Francia revolucionaria, durante la Fiesta del Ser Supremo se cantaba con música de la Marsellesa: «Primer Principio, Ser Supremo / Dios de Sócrates y de Platón...». Y en la Convención se llegó a tratar el caso de un ciudadano al que se le prohibió añadir a su patronímico el nombre de Sócrates. El triunfo de este nuevo Sócrates tiene lugar con el magnífico cuadro de David titulado *La muerte de Sócrates* (1785).

Tres figuras son sobresalientes entre los filósofos franceses por su declarado aprecio a Sócrates: Rousseau, Voltaire y Diderot.

Rousseau resalta la figura y el ejemplo de Sócrates tanto en el *Discours sur le rétablissement des sciences et des arts*, con el que ganó el premio de la Academia de Dijon en 1749, como en el *Emilio*. En el *Discurso* le preocupa especialmente la falta de correspondencia entre el progreso técnico y el moral, tal como había sido descubierto por Sócrates, *cet homme juste*, en la Atenas de su tiempo. En la *Profesión de fe del vicario saboyano* recupera, de manera crítica, la antigua analogía entre Cristo y Sócrates, presentándola en unos términos destinados a tener gran audiencia: Sócrates muere filosofando tranquilamente con sus amigos y su final es el más dulce que se puede desear[132]; Jesús, por el contrario, expira entre tormentos, injuriado y despreciado por su pueblo y su final es el más horrible que se puede temer. Sócrates, al beber la copa de la cicuta, bendice a quien

130. P. S. Walch, «Charles Rollin and Early Neoclassicism»: *Art Bulletin* XLIX/2 (1967), pp. 123-126.

131. Sobre el Sócrates del siglo XVIII ver B. Boehm, *Sokrates im 18. Jahrhundert*, Leipzig, 1929; R. Trousson, *Socrate devant Voltaire, Diderot et Rousseau: la conscience en face du mythe*, Minard, Paris, 1967.

132. Rousseau matiza su posición en su respuesta a *Quelle est la Vertu la plus nécessaire aux Héros & quels sont les Héros à qui cette Vertu a manqué?*, tema éste que fue propuesto en 1751 por la Académie de Corse: «Si Socrate étoit mort dans son lit, on douteroit peut-être aujourd'hui s'il fut rien de plus qu'un adroit Sophiste».

se la presenta, que lo hace llorando; Jesús, entre terribles tormentos, ruega por sus torturadores. «Sí, si la vida y muerte de Sócrates son las de un sabio, la vida y muerte de Jesús son las de un Dios».

Pero Sócrates representa para Rousseau sólo la mitad de lo que debe ser un filósofo. La otra mitad la representa Catón. Tal como leemos en el *Discours sur les sciences et les arts*, Sócrates es el representante de una filosofía excelsa, pero excesivamente individualista, por ello «podía vivir bajo la tiranía, puesto que estaba seguro de mantener intacta su libertad». Catón, sin embargo, representa un espíritu profundamente republicano y, como tal, «aborrecía la tiranía porque no tenía suficiente con ser él libre y quería que todos los ciudadanos lo fuesen». La individualidad socrática muestra su excelencia ante trances como el de la muerte, de ahí que «no haya en el mundo muerte más bella que la de Sócrates». La conciencia republicana se manifiesta en el compromiso vital con la comunidad, por eso, «tampoco hay vida más bella que la de Catón». ¿Es posible decidirse por uno u otro? Rousseau sueña en una situación en la que ambos pudieran convivir y en la que Sócrates aportaría la sabiduría y Catón la felicidad. «Lo mejor que le podría ocurrir a un pueblo para llegar a ser sabio y feliz sería ser instruido por Sócrates y gobernado por Catón.» Podríamos decir que, a los ojos de Rousseau, Catón era el más espartano de los dos o, si se quiere, que Sócrates era más filósofo y Catón más ciudadano. A Rousseau, por querer situarse entre ambos, lo podríamos considerar un socrático laconizante. No en vano Esparta fue para él y para muchos de sus contemporáneos un mito histórico-político que servía para evaluar la situación del presente[133].

¿Veía factible Rousseau la aparición de un nuevo Sócrates en su tiempo? No está claro lo que él nos contestaría. En el *Discours sur les sciences et les arts* reconoce que «entre nosotros, es verdad, Sócrates no hubiera bebido la cicuta; pero hubiera bebido, en una copa aún más amarga, la bufonada insultante, y el desprecio, cien veces peor que la muerte». Pero más tarde, en una carta a M. Bordes, escribe a

133. M. B. Ellis, *Rousseau's Socratic Æmilian myths: a literary collation of Émile and the Social Contract*, Ohio State University Press, Columbus, 1977; H. Gouhier, «Socrate et Caton vus par Jean-Jacques»: *Studi Francesi* 13 (1968), pp. 412-418; D. Leduc-Fayette, *J.-J. Rousseau et le mythe de l'Antiquité*, Vrin, Paris, 1974; C. Orwin, «Rousseau's Socratism»: *Journal of Politics* 60 (1998), pp. 174-187; R. Trousson, *Socrate devant Voltaire, Diderot, et Rousseau...*, cit.; Íd., «Grandeur et décadence de Socrate chez Jean-Jacques Rousseau»: *Studies on Voltaire* 58 (1967), pp. 1659-1669.

modo de parcial retractación: «Me temo que he sobrevalorado a mi siglo al suponer que en él Sócrates no habría bebido la cicuta».

El cambio ha sido impuesto por la conciencia de peligro creciente en el partido de los filósofos, que poco a poco comienza a sentirse amenazado por un tipo u otro de cicuta.

Añadiré, con respecto a Rousseau, una referencia a la pasión exaltada que por él manifestó el joven Schiller. En la *Anthologie* de 1782, lamentando la incomprensión de su siglo hacia el francés, compara su muerte con la de Sócrates. Si éste murió por culpa de los sofistas, «Rousseau sufre, Rousseau muere por los cristianos, ¡él que quería hacer de los cristianos hombres!».

Voltaire, que sintió, sin duda, mucha más simpatía por el Sócrates de Jenofonte que por el de Platón, tras preguntarse «si está acaso roto el antiguo molde que formó a los hombres que amaron la virtud por sí misma, que ya no vemos aparecer en el mundo a un Confucio, ni a un Pitágoras, ni a un Tales, ni a un Sócrates», se imagina en su *Diccionario filosófico* una escena[134] en la que un Sócrates deísta se enfrenta a la religiosidad supersticiosa de dos de sus conciudadanos:

> Uno de los ciudadanos dijo al otro:
> —¿Es éste el malvado que dice que podemos ser virtuosos sin ofrecer todos los días corderos y ocas?
> —Sí —contestó el otro—; es un sabio que no tiene religión; es el ateo que dice que no hay más que un solo Dios.
> Sócrates se acercó a ellos con su aspecto sencillo, con su demonio y con su ironía [...] y les dijo:
> —Amigos míos, os suplico que me oigáis dos palabras. ¿Cómo clasificaréis al hombre que ruega a la Divinidad, que la adora, que trata de semejarse a ella hasta donde se lo permite su debilidad humana, y que hace todo el bien que puede?
> —De alma muy religiosa —le contestaron los ciudadanos.
> —Muy bien; ¿luego puede adorarse al Ser Supremo y tener religión?
> —Estamos de acuerdo —respondieron los dos atenienses.
> —¿Pero creéis —prosiguió diciendo Sócrates— que cuando el divino arquitecto del mundo organizó todos los globos que giran sobre nuestras cabezas, cuando dio movimiento y vida a tantos seres diferentes, utilizó para eso el brazo de Hércules, la lira de Apolo o la flauta de Pan?
> —No es probable.
> —Pues si no es verosímil que empleara la ayuda de otros para construir el mundo, tampoco es creíble que le ayuden otros a conservarlo [...]

134. Voltaire, *Diccionario filosófico* II, ed. de A. Martínez Arancón, Temas de Hoy, Madrid, 2000, pp. 549-551.

Presenta así Voltaire un ejemplo perfecto de lo que muchos entendieron y siguen entendiendo que fue Sócrates: un racionalista que domina el arte del diálogo y que por ello mismo se vio perseguido.

> Su discípulo Jenofonte, tirando a Sócrates por el brazo le dijo:
> —Vuestro discurso es admirable; hablasteis mejor que un oráculo, pero os habéis perdido. Uno de los ciudadanos que os oían es el carnicero que vende los corderos y las ocas para los sacrificios, y el otro se dedica a la orfebrería, y saca grandes ganancias construyendo pequeños dioses de oro y plata para las mujeres; os acusarán de que sois un impío que queréis impedirles que hagan negocio [...]. Temed la cicuta: vuestro demonio familiar debió haberos aconsejado que no dijerais a un carnicero ni a un platero lo que sólo debíais decir a Platón y a Jenofonte.
> Algún tiempo después los enemigos de Sócrates consiguieron que le sentenciara el consejo de los quinientos, entre los que tuvo doscientos veinte votos a favor; esto hace presumir que había doscientos veinte filósofos en aquel tribunal, pero también prueba que en todas las grandes reuniones se encuentran en minoría los filósofos.
> Sócrates bebió, pues, la cicuta por haber defendido la unidad de Dios, y luego los atenienses consagraron una capilla a Sócrates, que había hecho la guerra a las capillas que se dedicaron a los seres inferiores.

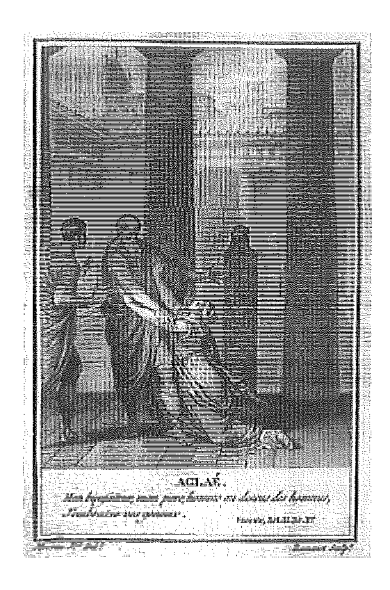


Ilustración de J. M. Moreau el Joven (1741-1814)
para la *Mort de Socrate* de Voltaire (acto II)

También Voltaire compara a Sócrates con Jesús. Lo hace en el capítulo XIV de su *Tratado sobre la tolerancia*. Antes, en el capítulo VII, dilucidando la cuestión de si la intolerancia fue conocida por los griegos, se enfrenta al proceso y muerte de Sócrates, intentando salvar tanto a Atenas como al filósofo. Sócrates —dice— fue el único griego que murió por sus opiniones por culpa de un partido furioso animado contra él. Se trata de algo así como del protomártir de la libertad de pensamiento. Se había ganado irreconciliables enemigos entre los sofistas, los oradores, los poetas, los pedagogos, etc., porque iba de casa en casa demostrando la incapacidad de los preceptores. Esta conducta no parecía digna de aquel a quien un oráculo había proclamado como el más sabio de los hombres. Fue finalmente llevado a juicio, víctima de un complot, siendo acusado de no se sabe muy bien qué, puesto que carecemos de las pruebas acusatorias. Una calumnia no es equivalente a una acusación, aunque pueda soportarla. Ante un tribunal hay que presentar hechos que permitan articular de manera convincente unos cargos. Pero no se nos ha transmitido nada de esto. Sin embargo, a pesar de todo, en el juicio y condena de Sócrates, que como leemos en el *Diccionario filosófico*, es el episodio más negro de la historia de Atenas, doscientos veinte votaron a su favor, lo cual significa que había doscientos veinte filósofos, muchos más de los que cree posible encontrar Voltaire entre los jueces de su tiempo. Además, los atenienses, dándose cuenta de lo que habían hecho, arremetieron contra los acusadores y los jueces. Meleto, el principal instigador, fue condenado a muerte mientras que a Sócrates se le erigió un templo. Voltaire concluye con estas palabras:

> *Jamais la philosophie ne fut si bien vengée ni tant honorée. L'exemple de Socrate est au fond le plus terrible argument qu'on puisse alléguer contre l'intolérance.*

En el capítulo XIV de esta misma obra, reconoce que la muerte de Cristo tiene muchos puntos en común con la de Sócrates. Si el griego murió por la envidia de los sofistas (a los que trató de ignorantes y de tener mala fe), los sacerdotes y los principales del pueblo, *le législateur des chrétiens* sucumbió a la envidia de los escribas, fariseos y sacerdotes (a los que trató de hipócritas, insensatos, ciegos, tramposos, serpientes, raza de víboras). Sócrates podía haber evitado la muerte, pero no lo quiso. Jesucristo se ofreció voluntariamente. El filósofo perdonó a sus calumniadores y jueces y solicitó que en el futuro tratasen a sus propios hijos como lo habían tratado a él.

Jesucristo, infinitamente superior, rogó a su padre por el perdón de sus enemigos. Pero la principal similitud entre ambos radicaría, sobre todo, en la falta de sectarismo y dogmatismo doctrinario. Ninguno de los dos pretendió fundar una nueva secta.

Para Voltaire, a pesar de la muerte de Sócrates, la dignidad de Atenas está fuera de toda duda. Más aún, para él es un símbolo. Por eso en su correspondencia con Federico II de Prusia escribe que

Berlin deviendrait Athènes
Pour les plaisirs et pour l'esprit.

Esta referencia a la «nueva Atenas», Berlín, debe ser situada, sin embargo, en su contexto preciso, poniendo el énfasis más en *les plaisirs* que en *l'esprit*, ya que Voltaire se está refiriendo veladamente al idilio que en aquel momento estaba manteniendo a cielo abierto el rey Federico II con el joven Francesco Algarotti, a quien, unos versos más adelante, bautiza con el irónico título de Sócrates veneciano. Teniendo en cuenta esto hay que leer con todas las reservas el poema que Voltaire escribe a Federico en una carta fechada en febrero de 1737:

Moderne Alcibiade, aimable et grand génie,
Sans avoir ses défauts, vous avez ses vertus:
Protecteur de Socrate, ennemi d'Anitus,
Vous ne redoutez point qu'on vous excommunie.
Je ne suis point Socrate; un oracle des dieux
Ne s'avisa jamais de me déclarer sage,
Et mon Alcibiade est trop loin de mes yeux.
C'est vous que j'aimerais, vous qui seriez mon maître,
Vous, contre la ciguë illustre et sûr appui,
Vous, sans qui tôt ou tard un Anitus, un prêtre,
Pourrait dévotement m'immoler comme lui.

Sócrates es tanto el filósofo de Voltaire como el de Rousseau y sorprendentemente, si es que puede sorprendernos a estas alturas lo que pueda hacerse con su memoria, es también un arma arrojadiza que utiliza Voltaire en su polémica con Rousseau. La prueba se encuentra en la *Lettre de M. de Voltaire au docteur Jean-Jacques Pansophe* (1766), es decir, al doctor J.-J. Rousseau. Aunque Voltaire renegó varias veces de la autoría de este texto, ni sus contemporáneos ni los críticos actuales dudan a la hora de incluirlo en su *corpus*. Me limitaré a presentar alguna de las ironías voltaireanas. En primer lugar la siguiente:

> El sabio filósofo Sócrates bebió la cicuta en silencio, sin enredarse en libelos contra el areópago y ni tan siquiera contra Anito, su enemigo declarado; su virtuosa boca no se mancilló con imprecaciones: murió con toda su gloria y su paciencia. *Mais vous n'êtes pas un Socrate ni un philosophe.*

Se entiende que aquí ha trazado Voltaire el negativo de un Rousseau que acaba de abandonar la compañía de Hume y que ya no tiene muchos amigos que le abran sus puertas. Tras criticar la teoría rousseauniana del buen salvaje, porque el hombre ignorante y absolutamente simple no es más susceptible de virtud que un caballo, pasa Voltaire a ensañarse con el estilo del autor del *Emilio*, en cuya prosa niega que se pueda encontrar un buen silogismo. Y añade: «Escuchad, doctor Pansophe: la buena Jantipa refunfuñaba sin parar, y vigorosamente, contra la filosofía y la razón de Sócrates; pero la buena Jantipa estaba loca, como sabe todo el mundo. Corregíos».

Es la única vez, que yo sepa, que a un filósofo se lo insulta llamándolo Jantipa.

Volvamos un poco atrás. En 1759 escribe también Voltaire una comedia que titula *Socrate*. Por una parte invita en ella a reírse con sus infinitas anécdotas domésticas y, por otra, enaltece a Sócrates como víctima de su propia libertad de espíritu. La obra entra de lleno en las polémicas del presente con alusiones a las persecuciones de los filósofos, entre ellos el mismo Voltaire y los editores de la *Enciclopedia*, Diderot y d'Alembert.

Un año antes de esta fecha, en 1758, Diderot estuvo a punto de escribir un drama sobre Sócrates, con quien, lo mismo que Voltaire, se identificaba[135]. En la *Lettre apologétique de l´abbé Raynal à Monsieur Grimm*, escribe que si bien para el pueblo, «primero hay que vivir y después filosofar, para quien ha vestido el manto de Sócrates, y ama la verdad y la virtud más que la vida, primero hay que filosofar y, después, vivir, si es que es posible tal cosa».

Sabemos, por su *Traité de la poésie dramatique*, que había estado estudiando el *Fedón*, el *Critón* y la *Apología* y que su descripción de la muerte de Sócrates influyó notablemente en la construcción de la iconografía que triunfa con David[136]. No en vano, nueve años antes, en 1749, había pasado cuatro meses en la cárcel a causa de su *Lettre*

135. R. Trousson, *Socrate devant Voltaire, Diderot et Rosseau...*, cit.

136. A. Schnapper, *David, témoin de son temps*, Bibliothèque des Arts, Paris, 1980, pp. 80-81.

aux aveugles, lo cual le proporcionó el apodo de Sócrates, con el que sus amigos se referían a él con frecuencia.

En la escena IV de *Jacques le Fataliste*, Diderot muestra a Sócrates como prototipo de los filósofos, «una raza de hombres odiosa para los grandes, delante de los cuales no se arrodillan», y para todos cuantos se ocupan de mantener el arcaico sistema de prejuicios del antiguo orden, como los magistrados, sacerdotes y tiranos opresores. De ahí que su maestro le advierta a Jacques que, de seguir empeñado en una profesión tan peligrosa, quizás tenga también una muerte filosófica, como la de Sócrates.

El nuevo Sócrates ilustrado pronto levanta las sospechas del poder. Si bien obras inocentes, como la de Hirzel, traducida en 1762 con el título de *Le Socrate rustique*, eran autorizadas sin ningún tipo de problemas de censura, el Sócrates erigido en figura tutelar del partido de los filósofos[137] es rápidamente puesto en cuarentena. Este mismo año de 1762 una tragedia de Billardon de Savigny titulada *La Mort de Socrate* fue prohibida. Grimm, que tan próximo estaba a Catalina II, escribió en su *Correspondance littéraire* del 1 de agosto, también de 1762: *Socrate au moment de sa mort était regardé comme on nous regarde à Paris*. La muerte de Sócrates se transforma, de esta manera, en un motivo de poderosísima actualidad. Esto explica, al menos en parte, el fulgurante éxito de *La muerte de Sócrates* de David.

5.7.2. *Feijoo y Mendelssohn*

Antes de dejar atrás al Sócrates del siglo XVIII, quisiera recalar un momento en dos figuras muy distintas de la Ilustración, una de la española y otra de la alemana, que, a pesar de la distancia que los separa, se aproximan en su admiración por Sócrates. Son Feijoo y Mendelssohn.

Benito Jerónimo Feijoo (1676-1764) se propuso arrojar un poco de luz sobre la enclaustrada España de su tiempo. Su *Teatro crítico universal* es una de las obras mayores de la Ilustración hispana. En su empeño contó con el ejemplo de Sócrates, combatiente, como él, contra la superchería:

137. J. Seznec, «Le Socrate imaginaire», en *Essais sur Diderot et l'Antiquité*, Clarendon, Oxford, 1957, pp. 1-22; B. Boehm, *Sokrates im 18. Jahrhundert*, cit.; M. Montuori, *«De Socrate juste damnato»: The Rise of the Socratic Problem in the Eighteenth Century*, Gieben, Amsterdam, 1981; Ch. Grell, *Le dix-huitième siècle et l'antiquité en France. 1682-1789*, Voltaire Foundation, Oxford, 1995, pp. 1098-1109; G. Oberreuter-Kronabel, *Der Tod des Philosophen*, Wilhelm Fink, München, 1986, pp. 25-36.

> Diéronle noticia a Sócrates, como de un suceso de mal agüero, que los ratones habían comido unos zapatos suyos. Respondió con serenidad el Filósofo, que si le dijesen que sus zapatos habían comido a los ratones, le pondrían en gravísimo cuidado; pero una cosa tan natural como comer los ratones a los zapatos, no debía ocasionarle el menor susto[138].

Y también contra el escepticismo:

> Sócrates, a quien algunos consideran primer padre de los Escépticos, decía de sí, que no sabía cosa alguna, sino precisamente el que todas las cosas ignoraba. Esto ya era poner alguna limitación, aunque muy menuda. Pero yo pienso que Sócrates, que naturalmente era modesto, sólo quería decir que era muy poco lo que sabía, y esto lo explicaba hiperbólicamente, diciendo que todo lo ignoraba. San Justino Mártir, y otros Padres que elogiaron altamente a aquel Filósofo, no lo hubieran hecho, si le tuviesen por Escéptico rígido, que es lo mismo que por impío; pues quien duda de todo, es evidente que no profesa Religión alguna; y bien lejos de eso es muy probable que los Atenienses le condenaron a muerte sólo por el motivo de que afirmaba la existencia de una Deidad única. A lo menos es cierto, que hacía irrisión de la multitud de Dioses del Gentilismo; por consiguiente ya sabía la importantísima verdad de que la Deidad es inmultiplicable[139].

Hay muchas más referencias socráticas en Feijoo, pero una me parece especialmente notable: se trata de su intento de buscar la singularidad del socratismo más allá de Aristóteles, a quien considera un filósofo excesivamente ambicioso como para mirar con objetividad a sus predecesores. El Estagirita tenía la pretensión de que el Liceo «sofocase a la Academia» y de esta manera quedar sin competidores relevantes. Tal cosa es visible en el

> prurito continuo de impugnar, qué justa, qué injustamente a todos los Filósofos famosos que le precedieron. Muchos han notado en él el vicio de infidelidad en referir las opiniones ajenas, violentando el contexto y el sentido, para darles el peor semblante que podía. Santo Tomás (a quien nadie puede en esta materia recusar, ni por testigo ni por Juez) lo dice expresamente en el libro cuarto *De Regim. Princ.* cap. 4., añadiendo, que con quienes practicó más frecuentemente esta iniquidad fue con Platón, y con Sócrates. Como estos dos eran los más famosos, y los miraba de más cerca, se interesaba más en su descrédito, por apartar los principales estorbos de su gloria[140].

138. *Teatro crítico universal* 2, 3, 29.
139. *Ibid.* 3, 12, 9.
140. *Ibid.* 4, 7, 23.

Leben und Charakter des Sokrates als Einleitung zu seinem Phaedo (1767), de Moses Mendelssohn (1729-1786), no es una obra menor en la *Aufklärung* alemana y, sin duda, es una de las obras mayores de la Ilustración judía. Esta obra es una edición singular del *Fedón* cuyo objetivo declarado es acomodar las pruebas metafísicas de Platón sobre la inmortalidad del alma al gusto del siglo XVIII, poniendo en boca de Sócrates argumentos que son de Descartes o Leibniz[141]. En el prólogo adjunta una vida de Sócrates (*Leben und Charakter des Sokrates*) que es decididamente heredera del Sócrates de los ilustrados franceses y que conoció una grandísima fortuna. Se tradujo muy pronto al inglés (1789), al francés (1772), al italiano (1773), al ruso (1779) y al hebreo (1787), promoviendo la primera discusión científica sobre la vida de Sócrates y su significado filosófico.

En el frontispicio de su libro Mendelssohn escribió esta frase lapidaria: «Sócrates, hijo del escultor Sofronisco y de la comadrona Fenarete, fue el hombre más sabio y virtuoso entre los griegos». Frente a él, y como su contrapunto negativo y disolvente se encuentran los sofistas, presentados como embaucadores del pueblo, que instauraron la tiranía de la hipocresía en Atenas. Con sus falacias suspendieron toda distinción entre verdad y falsedad, correcto e incorrecto, bueno y malo. Sócrates, por el contrario, defendía la virtud, la sabiduría, la pobreza y la fe en Dios «con la paciencia de un santo, el altruismo de un amigo de la humanidad, la decisión de un héroe». Su fama se expandió tan fecundamente por Grecia que los hombres más respetados lo visitaban para disfrutar de su amistosa compañía y de sus enseñanzas. Algunos, como Euclides, llegaron al extremo de arriesgar sus vidas para poder visitarlo diariamente. Mendelssohn no desprecia ningún tópico y a todos los trata de acuerdo con su pretensión de engrandecer la figura de Sócrates. Si es preciso, reelabora la tradición. Es lo que hace con Jantipa, a la que presenta como una madre amante de sus hijos y una solícita esposa, rechazando todas las *insultantes anécdotas* que circulaban sobre ella. Si bien pudo ser rebelde en un primer momento, Sócrates supo domar su carácter pacientemente, ganando también su amor.

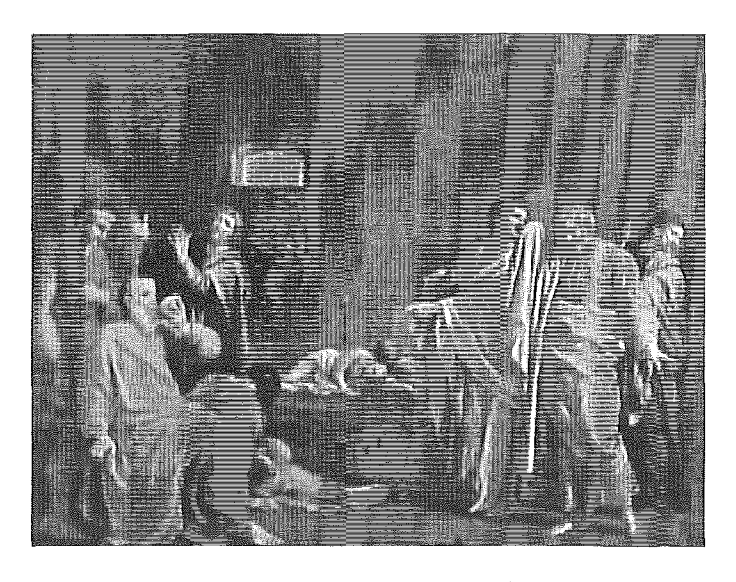
En conjunto Mendelssohn se propone convertir a Sócrates en un racionalista ilustrado, es decir, un miembro más del partido de los

141. A. Arkush, *Moses Mendelssohn and the Enlightenment*, Suny Press, New York, 1994. Mendelssohn, que abre la historia moderna de la relación entre judíos y alemanes fue conocido como «el Sócrates de Berlín»; ver D. Borrel, *Moses Mendelssohn. La naissance du judaïsme moderne*, Gallimard, Paris, 2004.

filósofos. Por esto mismo pasa como de puntillas sobre la cuestión que le resultaba más difícil de domesticar, la relativa al *daímon*, a la que, en todo caso, se resiste a considerar como una superstición. Eso chocaría con su proyecto de racionalizar el socratismo.

5.7.3. *La iconografía*

Desde un punto de vista estrictamente iconográfico, la muerte de Sócrates no había gozado de gran popularidad con anterioridad al siglo XVIII. A la hora de elegir una imagen de la serenidad filosófica ante la muerte, los artistas habían preferido la plástica del suicidio de Séneca, que paradójicamente fue representado como si fuera el de un mártir cristiano. Y tampoco los acontecimientos de su vida merecieron la atención de los artistas en las primeras décadas de este siglo: excepto un cuadro atribuido a Dufresnoy, un óleo de Burrini y algunos dibujos del círculo de Poussin, sólo los elementos jocosos relacionados con la cólera de Jantipa habían sido motivos de inspiración.



Dufresnoy (1611-1668), *La muerte de Sócrates*.
Galería Palatina, Florencia

A partir de la década de 1740, los artistas franceses que, deseosos de hacer de la pintura una *école des mœurs*, comenzaron a recuperar los más ilustres personajes de la Antigüedad, no tardaron en fijar su atención en Sócrates. Dandré-Bardon en el Salón de 1753 y Challe en el de 1761 fueron los primeros en presentarlo como símbolo de los nuevos tiempos. Dandré-Bardon había esbozado unos años antes una *Muerte de Séneca* (1749) que, retrospectivamente, se nos presenta como un esbozo de *La muerte de Sócrates*.



Dandré-Bardon, *La muerte de Séneca*, 1749



François Boucher (1703-1770), *La muerte de Sócrates*. Musée de Tessé, Le Mans



François Louis Watteau, *La muerte de Sócrates* (1780).
Musée des Beaux-Arts, Lille

Posiblemente influido por el cuadro de Dandré-Bardon, La Font de Saint Yenne sugirió el tema de la muerte de Sócrates para el Salón de 1754. Pero este tema no salió a concurso hasta 1762. Distintos pintores intentaron resolver el reto sin demasiado éxito durante los siguientes años, pues el tema era tan sugerente como difícil de realizar[142]. Sólo David consiguió dar forma a una obra plenamente satisfactoria para el salón de 1787. Su *Muerte de Sócrates* es a la vez un manifiesto artístico del neoclasicismo y una gran obra moral. Ganó inmediatamente la admiración de su tiempo, imponiéndose como modelo a imitar para los artistas de la época. Reproducida infinidad de veces, ha conseguido asentarse en la memoria colectiva como la representación más elocuente de la muerte del filósofo, a pesar de que David no pretendió realizar una ilustración del pasado, sino una alegoría en torno a las ideas que la muerte de Sócrates suscitaba entre sus contemporáneos[143]. Platón, por ejemplo, contradiciendo cuanto se dice en el *Fedón*, está representado a los pies del lecho de Sócrates con una edad muy próxima a la de su maestro. Y es que tanto David como su competidor en el salón de 1787, Pierre Peyron,

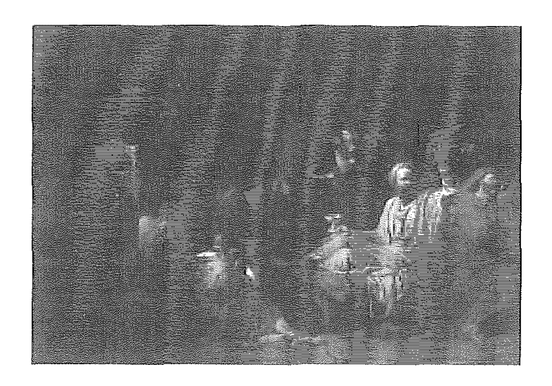
142. Citemos a Jacques Gamelin (*Sócrates bebiendo la cicuta*, Burdeos, Musée des Beaux-Arts) y a Gaetano Gandolfi (*Muerte de Sócrates*, colección Trenta, Bolonia).

143. S. Allard, «La mort dans l'âme. Essai sur la représentation des derniers moments de Socrate dans la peinture française du XVIII siècle»: *Philosophie Antique* 1 (2001), pp. 183-204.

tenían más presente a Diderot que el *Fedón*. O, quizás mejor, leían a Platón a través del Sócrates de Diderot.



David, *La muerte de Sócrates*, Metropolitan Museum de Nueva York

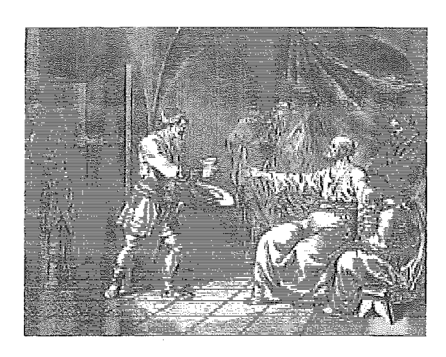


Jean-François-Pierre Peyron, *La muerte de Sócrates* (1787)
Joslyn Art Museum, Omaha, Nebraska

En cuanto al cuadro de Peyron guardamos de él la siguiente descripción[144]:

> Sócrates, dispuesto a beber la cicuta y tras haber realizado un sublime discurso sobre la inmortalidad del alma, reprocha a sus amigos sus lamentos: ¿Qué hacéis?, les pregunta. ¿Por qué unos hombres tan admirables se abandonan al dolor? ¿Dónde está la virtud? ¿No he despedido a las mujeres para no pasar por este trance? Siempre os he dicho que es necesario morir tranquilamente bendiciendo al ser supremo.

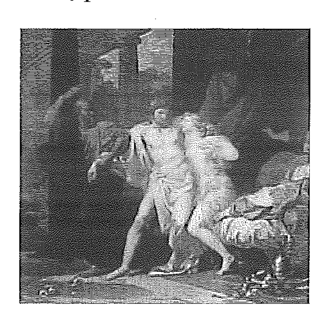
144. En el *Livret du Salon* de 1787, n.º 154.



Grabado de Daniel Nicholas Chodowiecki (1726-1801),
Sócrates recibiendo la cicuta. Fine Arts Museums of San Francisco

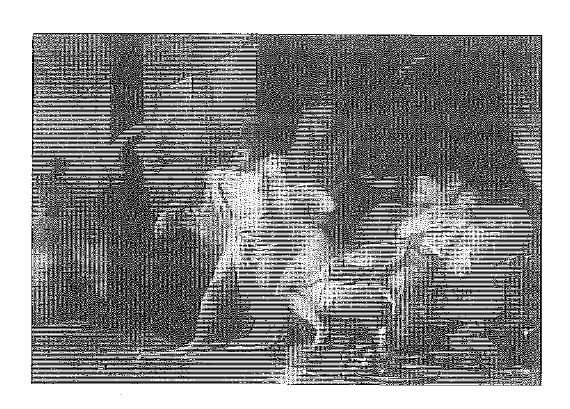
Me pregunto cuál de estas muertes de Sócrates compraría Gerard de Nerval en un puesto de libros viejos parisino pocas horas antes de suicidarse en la calle de la Vieja Linterna.

Junto a las imágenes dramáticas de un Sócrates en sus horas cruciales, los artistas franceses, sobre todo en las últimas décadas del siglo XVIII (Pierre Peyron, Regnault, Garnier, Boizot, Perrin, Félix Auvray[145]...), cultivaron también con diversas variantes el *tópos* de Alcibíades y Sócrates, simbolizando el esfuerzo de la filosofía por conducir hacia la virtud al descarriado. Regnault hizo tres variaciones sobre este tema. La primera es de 1785; la segunda, con una composición más afinada, se presentó en el salón de 1791, y se encuentra actualmente en el Louvre; la tercera versión, en una escala aún mayor, fue pintada en 1810, pero su localización es desconocida.



Jean-Baptiste Regnault,
Sócrates arrancando a Alcibíades del abrazo de la Voluptuosidad (1785)

145. F. Auvray, *Socrate détachant Alcibiade des charmes de la volupté*, Musée des Beaux-Arts, Valenciennes. A este autor es atribuida también una *Muerte de Sócrates* que se encuentra en este mismo museo.



Jean-Baptiste Regnault, *Socrates arrancando a Alcibíades del seno de la voluptuosidad* (1791), Louvre

Mientras Regnault presentaba su cuadro, en 1791, David exponía por segunda vez su *Mort de Socrate*.

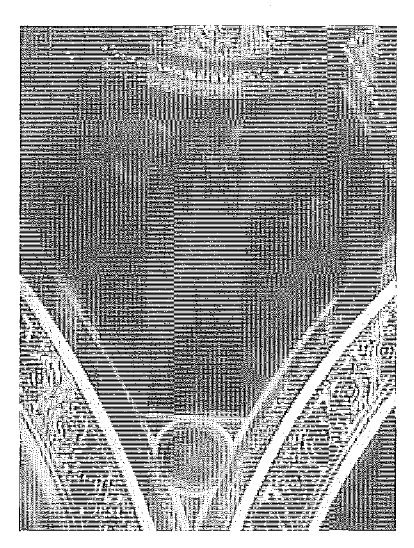
El neoclasicismo seguirá interesado por Sócrates hasta bien entrado el siglo XIX. Podemos mencionar como ejemplos *Sócrates enseñando* (1811) del alicantino José Aparicio Anglada, discípulo de David e introductor de esta corriente artística en España; *Sócrates salvando a Alcibíades en el sitio de Potidea* de Canova; *Sócrates*, de François Lucas (1797); *Sócrates bebiendo la cicuta* de Ottin e, incluso, la estatua de Sócrates que se encuentra frente a la actual Academia de Atenas.

5.8. *El siglo XIX*

5.8.1. *Iconografía*

A finales del siglo XVIII Sócrates ya se ha transformado plenamente en Francia en el filósofo de la moral republicana. Su imagen es una herramienta de la propaganda ilustrada que quiere construir una mitología de la razón que sirva para instruir a la población. De ahí que el *daímon* de Sócrates acabe decorando, gracias a la maestría de Delacroix, el techo de la Bibliothèque de l'Assemblée Nationale francesa. En septiembre de 1838, el ministro del Interior francés confió a Delacroix la elaboración de un programa pictórico coherente para adornar las cinco cúpulas de esta biblioteca. El artista eligió los motivos de la Legislación, en el centro, y a sus lados, por una parte la

Teología y la Poesía, y, por otra, la Filosofía (simbolizada por Sócrates y su *daímon*) y las Ciencias. En 1847 concluyó la obra con el entusiasmo de la crítica.



Delacroix, *Sócrates y su* daímon, Bibliothèque de l'Assemblée Nationale, París

Así describió Delacroix la alegoría de la filosofía:

> Le philosophe est assis dans un bocage, loin des hommes et près d'un ruisseau qui murmure. On voit voler derrière lui et se pencher à son oreille son génie ou démon familier, qui n'était peut-être que la solitude elle-même et le recueillement dans lesquels les vrais sages ont toujours retrempé leur âme et puisé des inspirations profondes[146].

Un discípulo de Delacroix, René Piot (1869-1934), reprodujo esta imagen en una acuarela que se encuentra actualmente en el Louvre. No se trata de una mera copia del maestro. Piot parece que pensaba en un programa iconográfico diferente en el que Sócrates compartiera espacio con Plinio, manteniendo de esta manera el dualismo republicano construido por Rousseau. Delacroix representó también a Sócrates, junto a Demóstenes, Jenofonte, Alcibíades, Platón, Sócrates y Aspasia en la cúpula del Palais de Luxembourg, en el conjunto de *Les Limbes*, donde plasmó el limbo de Dante.

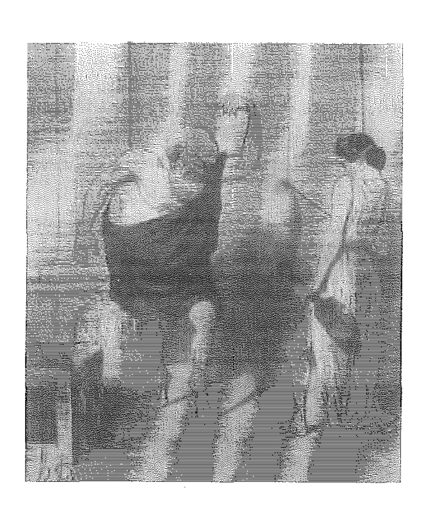
146. http://www.assemblee-nat.fr/histoire/7gaa.asp

El *tópos* de Alcibíades y la cortesana, que fue tratado a finales del siglo XVIII, es continuado en el XIX. En 1861 Gérôme presentó en el Salón un *Socrate venant chercher Alcibiade dans la demeure embaumée d'Aspasie.*



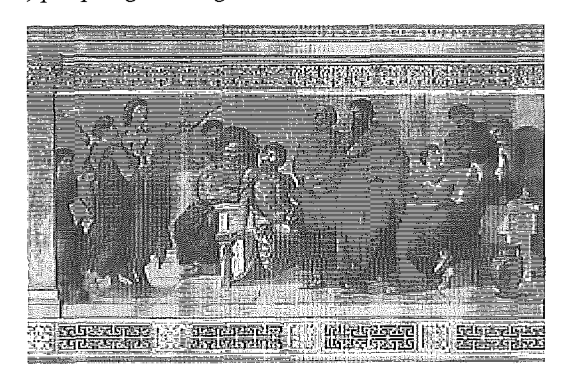
Gérôme (1861). Col. privada

Dentro de la imperecedera tradición burlesca que acompaña a Sócrates, hemos de mencionar una obra de Honoré Daumier, *Sócrates y Aspasia* (1842), muy alejada de la gravedad dramática de las imágenes del XVIII. En ella el filósofo, amante del vino y de la buena vida, baila ante Aspasia un cancán.

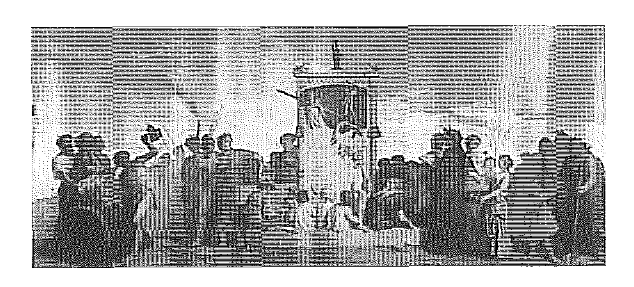


H. Daumier, *Sócrates y Aspasia*, University of Montana, Museum of Fine Arts (reproducido en cubierta)

No faltan, por supuesto, otras imágenes de Sócrates. Sólo a modo de ejemplo, propongo las siguientes:



G. Spangenberg, *Sócrates y sus alumnos* (1883-1888).
Universidad de Halle



Jean-Louis Hamon, *Comédie humaine*.
Sócrates, Homero, Dante y Diógenes contemplando un guiñol (1852).
Musée National du château de Compiègne, Compiègne, Francia.
Esta obra se presentó, con gran éxito, en el salón de 1852

5.8.2. *El nacimiento de la crítica filosófica*

Mientras deficientes helenistas viajaban a Grecia a finales del siglo XVIII y principios del XIX, en busca del mito de la Grecia clásica, y regresaban decepcionados a sus países de origen porque tras buscar en el Íliso las huellas de Sócrates y Fedro, sólo habían hallado un riachuelo completamente seco en verano, el filósofo y teólogo alemán Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) llevaba pacientemente a cabo la primera traducción integral de los diálogos platónicos a una lengua moderna. Con Schleiermacher nacen los estudios modernos sobre Sócrates en

reacción contra la imaginería socrática de la Ilustración. Él es el primero en elaborar la cuestión socrática, es decir, en presentar a Sócrates como un problema científico que se expresa en estas preguntas[147]:

1) ¿Es posible reconstruir una imagen del Sócrates histórico que no contradiga lo que han dicho sobre él Aristófanes, Platón, Jenofonte y todos los otros socráticos?

2) ¿Cómo debió ser Sócrates para que la cuestión de su herencia haya sido tan polémica y, muy especialmente, cómo debió haber sido para estimular tan fértilmente la filosofía platónica?

Schleiermacher es también el primero en diseñar un riguroso método de interpretación del texto platónico que considera significativos los elementos filológicos, los filosóficos y los estéticos[148]. Si la imagen del Sócrates del XVIII fue, fundamentalmente, la dibujada en los textos de Jenofonte, a partir de la aplicación de este aparato crítico, queda claro que Jenofonte es incapaz de explicar el Sócrates platónico. Podemos resumir las tesis que Schleiermacher expone en su *Apud Platonem* (1879)[149] de la siguiente manera:

1) Platón no pretendía ser el biógrafo de Sócrates.

2) Platón ha puesto en boca de Sócrates una gran parte de su filosofía.

3) Las obras de Platón manifiestan la filosofía de Platón.

4) La estructura dialogal de las obras de Platón es una elección consciente del autor para transmitir su filosofía.

5) Jenofonte no es un filósofo, sino un narrador, un apologeta y un hombre de acción.

6) No es descartable que Sócrates poseyera una filosofía que Jenofonte fuera incapaz de apreciar.

7) Jenofonte muestra lo que ha podido ser Sócrates, pero oculta lo que debió ser para dejar una huella tan profunda en Platón.

8) La singularidad filosófica de Sócrates se encuentra en su reflexión filosófica sobre el concepto de ciencia. Él es el primero en someter a la ciencia a una interrogación sobre su estatuto[150].

147. F. Schleiermacher, «Über den Wert des Sokrates als Philosophen», en *Sämtliche Werke. Dritte Abtheilung. Zur Philosophie*, vol. 2, Berlin, 1838, pp. 287-308.

148. *Schleiermacher's Introductions to the Dialogues of Plato*, Thoemmes Press, Bristol, 1992.

149. Ver también F. Schleiermacher, *Über die Philosophie Platons*, Meiner, Hamburg, 1996.

150. Esta opinión será retomada por Ast (1816), Socher (1820), Zeller (1846) y, en Francia, por Victor Cousin. Ver H. Krämer, *Platón y los fundamentos de la metafísica*, Monte Ávila, Caracas, 1996, pp. 85 ss.

Pocos años después de que Schleiermacher presentara su proyecto hermenéutico, Hegel inició su originalísima recuperación de la figura de Sócrates. A partir de él, como se encargarán de poner de manifiesto Zeller, Kierkegaard o Nietzsche, Sócrates presenta, para bien o para mal, un momento esencial del devenir histórico de la filosofía y, expresado de otra manera, un capítulo imprescindible de los manuales de historia de la filosofía. En sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, tras recuperar el Sócrates de Jenofonte[151], Hegel sostiene que:

1) El fenómeno filosófico Sócrates sólo puede ser captado íntegramente resaltando la unidad de su vida y de su pensamiento.

2) Sócrates no es una figura sin sombras, tal como lo había dibujado la Ilustración. Para valorarlo objetivamente hay que resaltar tanto su negatividad personal como la negatividad epocal, es decir, aquello que —una y otra— tienen de oposición a la cultura griega tradicional. Hegel es el primero en intuir en Sócrates una reacción contra el pasado cultural heleno.

3) Sócrates es el primer filósofo del concepto, preocupado por establecer las definiciones precisas de los conceptos abstractos. Si bien el universal que buscaba aún permanecía conceptualmente anclado en la subjetividad, en forma de reacción subjetiva y escéptica contra las costumbres, fue capaz de poner en duda la tradición heredada, provocando, de manera inevitable, el rechazo de la Atenas tradicional. La causa de su proceso y condena se encuentra en su colisión con los principios heredados[152]. La tesis de la inevitabilidad del enfrentamiento entre Sócrates y la ciudad ha sido recogida posteriormente por A. Menzel[153], Gomperz, Zeller, Maier... y P. W. Forschhammer[154] la llevará hasta el extremo de la total justificación del juicio. En la posición contraria, negando cualquier justificación del proceso de Sócrates se situarán R. Pöhlmann[155], P. Martinetti[156] y otros.

4) Sócrates provocó un giro mental al proclamar que la verdad del mundo objetivo se encuentra en el pensamiento de los sujetos

151. Sobre Aristóteles como fuente, ver Th. Deman, *Le temoignage d'Aristote sur Socrate*, Paris, 1942.

152. Ver E. Spranger, *Hegel und Sokrates*, Berlin, 1938.

153. «Untersuchungen zum Sokrates-Prozess», en *Sitzungsberichte der Wiener Akademie*, 1902, pp. 7 ss.

154. *Die Athener und Sokrates*, Berlin, 1837.

155. *Sokrates und sein Volk*, München, 1899.

156. *Ragione e fede*, Torino, 1942.

que lo comprenden adecuadamente. Es, en este sentido, el paradigma del sujeto pensante.

5) Si bien estimuló la búsqueda del Bien, Sócrates dejó el mismo Bien en una situación tan excesivamente indeterminada y abstracta que permitió que los socráticos lo expresaran en diferentes tesis parciales.

Hegel muere en 1831. Diez años después Søren Kierkegaard defendía en Copenhague su tesis doctoral sobre el concepto de ironía. En ella un Sócrates transformado en refutador del idealismo abre perspectivas inéditas al pensamiento del siglo XIX. A los ojos del filósofo danés, Sócrates habría encontrado finalmente en Hegel alguien con el que valía la pena discutir. Pero esta discusión no se establece entre dos momentos de un único e inevitable despliegue de la historia de la filosofía, sino entre dos concepciones divergentes del filosofar. Mientras la reconstrucción hegeliana de la historia sería la descripción de un proceso necesario, la ignorancia socrática más bien representaría lo otro de esta historia: la singularidad irreductible del sujeto. Hegel narra la historia del pensamiento, Sócrates la de la distancia entre la existencia y lo idealmente pensado. El pensamiento especulativo objetivo del idealismo reduciría al hombre a puro pensamiento, pero en el pensamiento puro el hombre no puede conocerse a sí mismo más que en referencia a una Verdad que lo condena a la inautenticidad. Sin embargo, el hombre no se reduce a pensamiento, más bien el hombre que piensa es un existente sujeto a la singularidad de su existencia. Esto es lo que, sustancialmente, habría puesto de manifiesto Sócrates. Por eso podría ser visto como precursor de la filosofía de la existencia.

En su *Ensayo sobre el concepto de ironía*, Kierkegaard desarrolla varias tesis sobre Sócrates[157], que podemos resumir de la siguiente manera:

1. La semejanza entre Cristo y Sócrates consiste sobre todo en la desemejanza.

2. El Sócrates de Jenofonte se limita a inculcar lo provechoso; no va jamás más allá de la experiencia ni llega jamás a la idea. Jenofonte ha reducido a Sócrates mientras que Platón, por el contrario, parece haberle agregado demasiado. Sócrates esencialmente acentúa la existencia, mientras que Platón se pierde en la especulación.

157. S. Kierkegaard, *De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*, Trotta, Madrid, 2000, p. 77.

3. Platón no ha sabido captar la ironía socrática en su integridad, debido a que la ironía socrática no es similar a la platónica. Platón habría mistificado a Sócrates hasta el punto de tomar en serio lo que éste decía irónicamente. La *Apología de Sócrates* o bien es espuria, o bien se explica de manera totalmente irónica. En la confesión de la Pitia sobre su sabiduría y en la conciencia socrática de su propia ignorancia hay una ironía profunda que no habrían sabido captar ni Platón ni Hegel.

4. Sócrates no sólo utilizó la ironía, sino que además se consagró a la ironía hasta el punto de sucumbir a ella. Por ello Aristófanes llegó a estar cerca de la verdad en su descripción.

5. Hegel, al describir la ironía socrática, estaba excesivamente pendiente de la moderna ironía.

6. El Sócrates de Kierkegaard es profundamente romántico: lo infinito (la verdad eterna) es la vocación última de su existencia. Habita en una permanente nostalgia de infinito, y es en esta nostalgia donde funda la autenticidad de la propia existencia otorgándole una impronta ético-religiosa.

7. La ironía socrática es, fundamentalmente, la manifestación de la problematicidad de la investigación filosófica y, sobre todo, el presentimiento de la infinitud de la experiencia ética frente a la finitud de la experiencia humana. Nada tiene que ver la ironía con la falta de sensibilidad. Es el producto de la confrontación entre la existencia y la idea de existencia, entre el yo y la idea del Yo, entre el ser destinado a una perenne actualidad de derecho y el ser existente en una permanente inactualidad de facto.

8. Así como la filosofía comienza con la duda, la vida digna de ser llamada humana comienza con la ironía. La ignorancia socrática es una docta ignorancia en cuanto, lejos de ser la conclusión de una investigación especulativa, se encuentra más allá de toda especulación como refutación radical de la misma. Es una ignorancia ético-práctica que crea espacio para la existencia, o sea, para la actuación de la voluntad. Sócrates no pretende huir del saber, sino que invita a distinguir entre un saber incompatible con la existencia y un saber que la acoge.

Frente a la especulación filosófica de Kierkegaard, Zeller representa el triunfo de una erudición minuciosa, heredera de los presupuestos de Hegel y de Schleiermacher, que ha marcado decisivamente el devenir de los estudios socráticos e incluso la manera de estudiar la historia de la filosofía durante el último siglo y me-

dio[158]. De su relevancia en la cultura alemana son prueba las altísimas distinciones que recibió, no sólo en los ámbitos filosóficos y universitarios, sino también entre los políticos. En 1894 el emperador le concedió el título de *Excellenz* y su busto, con el de Helmholtz, fue colocado en la puerta de Brandemburgo, junto a las estatuas del emperador y la emperatriz. Ya en su primera obra, los *Estudios platónicos*, de 1839, puso de manifiesto Zeller su voluntad de llevar a cabo una síntesis entre la hermenéutica de Schleiermacher y la filosofía de Hegel, proyecto que culminó en su monumental *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (3 vols., Leipzig, 1844-1852), pronto convertido en uno de los grandes clásicos de la historiografía filosófica[159].

Para Zeller el Sócrates de Platón está investido de una audacia metafísica tal que resulta difícil hacerlo compatible con el Sócrates histórico. Este último se encontraría, casi de manera exclusiva, en la *Apología*, en los primeros diálogos y en el discurso de Alcibíades en el *Banquete*. Para su reconstrucción habrían de valorarse también las coincidencias entre Platón y Jenofonte[160], y, por encima de cualquier otra fuente, el testimonio aristotélico.

Profundizando en las aportaciones de Hegel y Schopenhauer sobre el origen de la filosofía, Zeller pone el empeño de su erudición en una revitalización de la Grecia arcaica, presocrática, contribuyen-

158. H. Krämer, *Platón y los fundamentos de la metafísica*, cit.

159. Una traducción italiana parcial de la 5.ª ed. alemana ha sido puesta al día y publicada por R. Mondolfo *et al.*, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, La nuova Italia, Firenze, 1967-1968.

160. El testimonio de Jenofonte es motivo de polémica a lo largo de todo el siglo XIX. Entre los que lo valoran positivamente se encuentran figuras notables de la historia de la filosofía, como G. Grote (*Plato and the other Companions of Socrates*, 4 vols., London, 1865-1870), A. Labriola (*La dottrina di Socrate secondo Senofonte, Platone ed Aristotele*, Napoli, 1869), E. Boutroux («Socrate fondateur de la science morale», en *Séances et travaux de l'Académie des Sciences Morales et Politiques*, 1883, pp. 387-408 y 668-709; reimpreso en E. Boutroux, *Leçons sur Socrate*, Éditions Universitaires, Mayenne, 1989, pp. 87-133), A. Döring (*Die Lehre des Sokrates als soziales Reformsystem*, München, 1895), R. Pohlmann (*Sokrates und sein Volk*, München/Leipzig, 1889) y, más recientemente, A. H. Chroust (*Socrates, Man and Myth. The two Socratic Apologies of Xenophon*, London, 1957). Entre los críticos no han faltado eruditos de la talla de K. Joël, que en su *Der Logos Sokratikós* (1895) niega que el Sócrates de Jenofonte sea fiel a la historia, más bien se trataría de un héroe moral que realiza una apología del cinismo. El Sócrates de Jenofonte es el de Antístenes. El auténtico se encuentra en Aristóteles y lo que en él predomina no es el momento práctico, sino el dialéctico. Podemos citar también a Gomperz y, muy especialmente, a L. Robin («Les 'Mémorables' de Xénophon et notre connaissance de la philosophie de Socrate»: *Année Philosophique* 21 [1910], pp. 1-47) y A. E. Taylor (*Varia Socratica*, Oxford, 1911).

do así a la creación del mito que tanto fascinará a Nietzsche. Zeller, como Hegel, ve en Sócrates al descubridor del concepto y al teórico de una moral fundada en la ciencia. Encuentra en Sócrates todo lo que de lógico había en el espíritu griego. La imagen arquetípica de Sócrates construida por Zeller se basa en estos dos rasgos esenciales: 1) la filosofía socrática es, formalmente una dialéctica, y 2) en su aplicación práctica es una ética. Este arquetipo, elaborado en un contexto hermenéutico, el alemán, en el que la teología jugaba un papel preponderante ha tenido mucha más incidencia en el continente que en las islas británicas, donde los estudiosos de Sócrates, comenzando por Grote, han estado mucho más interesados por la política que por la teología.

Nietzsche también se preocupa, y esta preocupación es esencial en su filosofía, por la innovación socrática, pero viéndola de manera peculiar, pues la aparición de Sócrates significa para él un giro decadente en el destino de la civilización occidental. Sin embargo, con respecto a este Sócrates, contra el que tan denodadamente combate, Nietzsche parece sentir también una íntima e inconfesable admiración[161].

El Sócrates de Nietzsche es, históricamente, más jenofántico y aristotélico que platónico, e historiográficamente, una mixtura del de Zeller y del de Rohde. En Zeller ha visto un Sócrates dialéctico, conceptual y símbolo de toda razón y ciencia. En su amigo Erwin Rohde, ha descubierto un Sócrates que proclama la innovación de la inmortalidad del alma. Rohde resaltó que el calificativo de *athánatos* que en los textos platónicos se aplica al alma, sólo había sido utilizado anteriormente en referencia a los dioses. En definitiva: Sócrates es el apóstol de la racionalidad del alma. Éste es el cargo principal que presenta Nietzsche contra él. A las influencias de Zeller y Rohde debemos añadir el *Platons Leben und Schriften* de Ast (Leipzig, 1816), la *Geschichte und System der Platonischen Philosophie* de Hermann (Heidelberg, 1839) y, si valoramos las referencias, llenas de admiración y de respeto que le dirige, al Grote de *Plato and the other Companions of Socrates* (4 vols., Londres, 1865-1870).

Al cargar las tintas en la innovación socrática Nietzsche aparece también como uno de los principales creadores del pre-socratismo y seguramente como el principal valedor del arcaísmo prefilosófico de

161. Ver A. Nehamas, *op. cit.*

los griegos, revestido con el pomposo título de era trágica. Ahí está el testimonio de su juvenil ensayo *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*. Resulta clarificador ordenar cronológicamente algunos de los hitos más relevantes de la configuración nietzscheana del socratismo:

1. El 19 de abril de 1869 Nietzsche llega a Basilea. Acaba de obtener la cátedra de lengua y literatura griega. En una carta a Ritschl confiesa: «Con la lectura del *Fedón*, tengo ocasión de infectar de filosofía a mis escolares».

2. Pronuncia dos conferencias en Basilea el 18 de enero y el 2 de febrero de 1870 con los títulos de *El drama musical griego* y *Sócrates y la tragedia*.

3. El 16 de febrero de 1871 escribe en Lugano *Sócrates y la tragedia griega*. En octubre entrega este texto al editor con el título de *El nacimiento de la tragedia*. En los esbozos preliminares exploró diversas analogías entre Apolo y Sócrates que permitirán el desarrollo de la imagen de un Sócrates apolíneo.

4. En 1872 Wilamowitz-Moellendorf critica las tesis de Nietzsche en un opúsculo titulado *Filosofía del futuro* donde, tras desmenuzar sus argumentos, lo anima a que «se atenga a lo que dice, que empuñe el tirso, que vaya de la India a Grecia, pero que baje de la cátedra desde la que debe enseñar la ciencia. Que reúna a sus pies tigres y panteras, pero no a la juventud filológica de Alemania»[162]. Inmediatamente Erwin Rohde sale en ayuda de su amigo y responde a Wilamowitz con otro panfleto, titulado *Pseudofilología* (Leipzig, 1872).

5. En 1873 publica *La filosofía en la época trágica de los griegos*. En marzo, Wilamowitz responde a Rohde. Nietzsche queda muy desacreditado como filólogo.

6. Dos años después, en las notas del verano de 1875, Nietzsche escribe: «He de confesar que me siento tan cerca de Sócrates que casi siempre estoy en lucha con él» (8, 97)[163]. El esbozo de una reconcilia-

162. Sobre la incidencia de Wilamowitz en la configuración teórica del Estado platónico del nazismo, ver L. Canfora, *Ideología de los estudios clásicos*, Akal, Madrid, 1991, pp. 226 ss. La construcción de la imagen de un Platón político por parte de Wilamowitz tiene mucho que ver con la *Usurpation* nazi del platonismo. Ver también K. Töpner, *Gelehrte Politiker und politisierende Gelehrte*, Göttingen, 1970; y M. Isnardi Parente, «Rileggendo il 'Platon' di Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf», en *Annali della Scuola Normale di Pisa*, 1973, p. 150.

163. R. Safranski, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Tusquets, Barcelona, 2001, p. 151.

ción se había dibujado en el final de la redacción originaria de *El nacimiento de la tragedia*, donde apunta un cierto agradecimiento al «viraje y torbellino» socrático. En los apuntes datados en torno a 1875 al tratar de la voluntad de saber critica a Sócrates por no haber querido conocer con suficiente radicalidad.

7. El problema de Sócrates acompañará a Nietzsche toda su vida. En *El ocaso de los ídolos* (1888) retoma sus tesis de *El nacimiento de la tragedia* y en cierta forma radicaliza su crítica.

El Sócrates de los primeros escritos de Nietzsche representa la sustitución de una visión trágica del mundo por una visión lógica. Para Nietzsche la tragedia es la expresión fiel de la constitución contradictoria de la realidad y, específicamente, del original sentido trágico de la vida. Lo trágico recoge el impacto de las contradicciones de lo real en su desnudez, sin intentar justificarlas ni ocultarlas. Si la lógica es afirmación de la armonía y de la coherencia, lo trágico es la negación de toda identidad y la afirmación de la diferencia[164]. Lo trágico no pretende explicar la vida, sino mostrarla, justificándola exclusivamente como fenómeno estético.

Sócrates aparece a los ojos de Nietzsche como el aliado de Eurípides en el proyecto de descomposición (trágica) de la tragedia por la disociación de sus dos principios originarios: Apolo y Dioniso. A su vez, Eurípides sería la expresión poética del racionalismo socrático. Es un optimista ético. No solamente cree que es posible conocer las cosas, sino también necesario y posible corregirlas. Pero si es posible ordenar la propia conducta de acuerdo con la fuerza salvífica de la verdad, esto significa considerar caducada la aceptación trágica de la complejidad del mundo. Platón describe este optimismo en la descripción de su conducta ante la muerte, que entiende como el triunfo definitivo de Sócrates sobre la tragedia[165].

Nietzsche vuelve a enfrentarse al problema de Sócrates en *El ocaso de los ídolos*. Interpreta la referencia al gallo de Esculapio del *Fedón* como una prueba del cansancio profundo que siente ante la vida. Pero el que un «filósofo se plantee el problema del valor de la vida, es ya una objeción contra dicho filósofo». Insiste también en su fealdad. Si en sus primeras obras había dicho que Sócrates fue el primer gran heleno que fue feo, ahora añade que «la fealdad, que para nosotros es ya una objeción, para los griegos era casi una refuta-

164. Ver G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 1962.

165. Ver el magnífico texto de E. R. Dodds, *Socrates, Callicles, and Nietzsche*, en su edición del *Gorgias*, Clarendon Press, Oxford, 1959. Ver también S. Goyard-Gabre, *Nietzsche et la question politique*, Sirey, Paris, 1977.

ción». Y, sin embargo, era un personaje que fascinaba: «Ya he explicado por qué era Sócrates repulsivo; razón de más para explicar por qué fascinaba. Había descubierto una nueva especie de *agón*, de lucha, y fue el primer maestro de esgrima para los círculos distinguidos de Atenas. Fascinó excitando el instinto de lucha de los helenos; aportó una variante en la lucha de la palestra entre hombres jóvenes y adolescentes. Fue también un gran erótico». Fascinó también por lo que en él había de hiperbólico y exagerado. «Su fealdad inspiraba miedo; fascinó, más obviamente, como respuesta, como solución, como apariencia de cura.»

El Sócrates que construye el criticismo filosófico en las islas británicas es muy diferente del que va emergiendo en el continente. El mayor responsable de esta singularidad es Grote[166]. Durante décadas este racionalista, ateo, demócrata y nominalista fue considerado el *English scholar* más reputado sobre Platón. Su *History of Greece* asentó un esquema conceptual de la historia griega articulado en torno a la democracia ateniense del siglo V. Para él, el ejemplo político de la Atenas democrática justifica el estudio de la Grecia antigua porque muestra las condiciones de desarrollo de la civilización[167].

Grote pertenecía a un grupo autodenominado filósofos radicales, junto con James Mill, su hijo John Stuart Mill y Jeremy Bentham, cuyo propósito era hacer de Gran Bretaña un país más racional, más democrático y más laico. En 1826 este grupo colaboró en la fundación de la University of London, actualmente conocida como University College, la primera universidad inglesa que prescindió de la instrucción religiosa. Estos pensadores liberales carecieron completamente de esa enfermedad a la que hemos dado el nombre de beatería socrática, a pesar de su entusiasmo por Grecia. Entre ellos se discutía ampliamente sobre Platón, y aunque había quien lo estimaba, otros, como Bentham, defendían que a diferencia

166. Sobre los estudios platónicos en Inglaterra ver: A. Gatti, «*Et in Britannia Plato*. Sulla tradizione platonica nella storia del pensiero inglese»: *Giornale Critico della Filosofia Italiana* XX (2000), pp. 57-87; A. Baldwin y S. Hutton (eds.), *Platonism and the English Imagination*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994; M. Baldi, *Mind senior to the World. Stoicismo e origenismo nella filosofia platonica del Seicento inglese*, Milano, 1966; M. Canto-Sperber, «La redécouverte de Platon à l'époque victorienne (1835-1865)», en Íd., *Éthiques grecques*, PUF, Paris, 2001, pp. 305-368.

167. A. Momigliano, «George Grote and the Study of Greek History», en *Studies in Historiography*, Harper & Row, New York, 1966, pp. 56-74. Ver también Íd., «George Grote et l'étude de l'histoire grecque», en *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, pp. 361-382.

de Jenofonte, que hacía historia, o Euclides, dedicado a la geometría, Sócrates y Platón confundían con frecuencia lo sublime y lo ridículo y, con el pretexto de defender los más altos valores, a veces decían tonterías considerables[168]. James Mill (1773-1836) descubrió la relevancia de la filosofía de Platón y del espíritu crítico de Sócrates para las cuestiones de su tiempo y John Stuart Mill comenzó a traducir los diálogos de Platón en 1835. Once años después, en 1846, aparecen los doce volúmenes de la grandiosa *History of Greece* de Grote y en 1865 su *Plato and the other Companions of Socrates*[169].

Hasta 1830 Platón había sido muy poco estudiado con criterios científicos en Inglatera, mientras que en Alemania en 1804 ya había aparecido el primer volumen de la traducción de Schleiermacher. En cierta manera la lectura de Platón que realizan los filósofos radicales británicos se opone conscientemente a la de los alemanes, porque valoran exclusivamente al Platón de los diálogos entendiéndolo como un filósofo estético, ligado a la experiencia, más partidario de la investigación que de la defensa de dogmas o de la construcción de sistemas teóricos. Al resaltar la *zétesis* ven en Platón al primer pensador que reconoció los derechos del individuo contra las formas del pensamiento autoritario y colectivo. En este sentido hay que resaltar la enorme relevancia que tuvo la discusión de las diferentes tesis del *Protágoras* platónico en la formación ideologica del liberalismo inglés[170].

Es bien interesante constatar cómo al otro lado del canal de la Mancha, en la republicana Francia, Victor Cousin primero y Alain después ven en Sócrates un modelo de lo que ha de ser el profesor de filosofía de la institución escolar republicana francesa. Alain, por ejemplo, encuentra en su filosofía el sentimiento de la *fraternité*. Para el Sócrates de Alain la ignorancia es una enfermedad que es posible curar con la adecuada instrucción. De ahí que su cura sea el máximo deber republicano.

Grote y el círculo de los radicales británicos utilizan a Sócrates para la construcción de otro proyecto político basado en el liberalismo[171]. El tomo VIII de la monumental *History of Greece* de Grote se

168. *Deontology* (1834) I, 39.
169. M. Canto-Sperber, «La redécouverte de Platon à l'époque victorienne (1835-1865)», cit., pp. 305-368.
170. G. Grote, *Plato and the other Companions of Socrates* I, cit.
171. Ver W. M. Calder y S. Trzaskoma, *George Grote Reconsidered: A 200th Birthday Celebration with a First Edition of his Essay Of the Athenian Government*, Weid-

ha hecho justamente famoso por la nueva comprensión que ofrece de la democracia griega, por su interpretación de Sócrates y por su defensa de la sofística. Podemos resumir sus aportaciones de esta manera:

1) Otorga una gran relevancia testimonial a Jenofonte, que habría sabido recoger la verdadera imagen histórica de Sócrates y exponer con fidelidad sus doctrinas. En los *Recuerdos de Sócrates*, que son una especie de biografía parcial del maestro, no encontramos la filosofía del discípulo sino la voz del maestro, mientras que en los diálogos platónicos nunca estamos seguros de quién está hablando. El héroe de Platón es filósofo y dialéctico, el de Jenofonte religioso y moralista.

2) Sócrates fue, fundamentalmente, una especie de misionero o reformador religioso y, en cualquier caso, el primero de los filósofos morales. Eso no significa que quisiera difundir un nuevo credo o reformar los cultos tradicionales, su pretensión era hacer de su filosofía una misión religiosa mediante la práctica del *élenchos*, que tiene su origen en la misión que le atribuyó el dios de Delfos y que practicó con un efecto incomparable.

3) La democracia ateniense no puede ser acusada de la muerte de Sócrates, más bien debe ser ensalzada por tolerarlo pacientemente. La ruptura de esta tolerancia fue forzada por el mismo Sócrates al insistir en presentarse como portador de una misión religiosa ejercida con un entusiasmo que casaba mal con el racionalismo abierto de los demócratas atenienses. Fueron sus excesos antirracionalistas los que lo llevaron a la muerte.

4) Grote fue uno de los primeros en llamar la atención sobre la importancia de la sofística y en sospechar de la sobrecarga crítica del platonismo hacia este movimiento ilustrado en el que se encontraban los maestros prácticos de Atenas[172]. Gran entusiasta de la democracia ateniense, a la que consideraba «ejemplo en el mundo antiguo y sin parangón en el moderno», trata a los sofistas sin sentir ninguna necesidad de pedir perdón por ser él también un demócrata. No aceptó nunca que se pudiera ensalzar la democracia y criticar a quienes ejercen su libertad de palabra. La acusación de enseñar doctrinas inmorales no fue dirigida nunca por Platón contra Protágoras, Pródico, Hipias o Gorgias y, por otro lado, ni Calicles ni Trasímaco

mann, Hildesheim, 1996; K. N. Demetriou, *George Grote on Plato and Athenian Democracy*, Koinon, Frankfurt a.M., 1999.

172. *Historia de Grecia*, vol. XII.

hubieran podido desarrollar en público las doctrinas que Platón les atribuyó. Los sofistas nunca formaron una escuela cerrada (una Academia). Eran un grupo heterogéneo que coincidía en la defensa de los grandes rasgos de ciertas ideas y que en modo alguno contribuyó a la ruina de la democracia ateniense. Más bien contribuyeron a preservar la moralidad constitucional racionalizándola, es decir, despojándola de prejuicios y arcaísmos. Si suscitaron cierta animadversión entre algunos atenienses fue por promover la racionalización y sistematización de los valores de la ciudad. Lo que comúnmente entendemos por sofística sería, básicamente, un artefacto platónico[173] reelaborado historiográficamente por los historiadores alemanes. Son los sofistas quienes se encuentran del lado de la ciudad, mientras que Sócrates y Platón son los disidentes[174].

5) Grote resalta las afinidades formales existentes entre Sócrates y los sofistas. Muchos de los reproches que se dirigen a los sofistas deberían afectar también a Sócrates. Con respecto al contenido, la diferencia entre ellos radica en que los primeros son partidarios de la objetividad del *nómos*, de la ley pública, mientras que Sócrates estimula la reflexión moral individual capaz de emancipar al individuo del Estado.

6) La opinión de Grote fue aceptada inmediatamente por los historiadores, pues ningún documento histórico permite demostrar una influencia moral perniciosa de los sofistas en Atenas. Nietzsche recoge sus ideas al respecto en *La filosofía en la época trágica de los griegos*, resaltando que en Atenas los sofistas eran el clero y Platón el

173. B. Cassin, «Sofistas», en Ph. Raynaud y S. Rials (eds.), *Diccionario Akal de Filosofía Política*, Akal, Madrid, 2001, p. 760.

174. Me imagino que Grote se sorprendería al ver hasta qué exóticas conclusiones han llevado algunos de sus compatriotas esta visión de Atenas. Estoy pensando en un artículo de Edward de Bono aparecido en el *Guardian* el 25 de enero de 1997, donde el padre del llamado pensamiento lateral situaba buena parte de los males de Occidente en la perniciosísima influencia de *the Gang of Three*, una panda de pensadores griegos empeñada en cuestiones como *what is, what may be* o *what can be. The powerful Greek Gang of Three* estuvo formada por Sócrates, Platón y Aristóteles, responsables del *software* dominante de nuestro pensamiento. Sócrates, el primero de la banda, tenía la perniciosa idea de que si se abandona todo lo malo, sólo nos quedará lo bueno. «Sobreestimamos el criticismo y alentamos a esos *creative eunuchs* que no saben hacer nada más». A Platón lo considera arrogante y autoritario, un *fascist whose design for a modern state, The Republic, became the official doctrine of the Nazi party in Germany*. De Aristóteles cuenta que creía que los hombres tenían más dientes que las mujeres, *although he was married twice, he never actually counted the teeth of either wife. The Gang of Three* llegaron a dominar a los más sofisticados sofistas porque los pensadores cristianos necesitaban el absolutismo de Platón y la argumentación de Aristóteles.

disidente. El proyecto de Grote será seguido por Crossman[175], que sostiene que la filosofía de Platón es el más salvaje y profundo ataque contra las ideas liberales que haya conocido la historia. Grote y Crossman influirán claramente en Popper y en Havelock[176]. Popper se propuso desvelar la supuesta tendencia totalitaria de la filosofía política de Platón[177]. En *La sociedad abierta y sus enemigos*, siguiendo claramente a Grote, describe la sofística como un movimiento de regeneración, decidido a defender la razón en un momento de crisis de la sociedad cerrada, y sostiene que mientras Sócrates era un individualista que simpatizaba con la causa de la democracia y que intelectualmente casi podría definirse como un racionalista crítico, Platón defendía un colectivismo radical, directamente hostil con la democracia[178]. Evidentemente la imagen que tengamos de los sofistas incidirá de modo decisivo en la que elaboremos de Sócrates. Si seguimos a los historiadores británicos, de Grote hasta Finley, podemos verlos como los precursores de la *Aufklärung*; si, por el contrario, elegimos la interpretación de, por ejemplo, el Croiset de las *Democracias antiguas*, los entenderemos como unos demagogos que era necesario eliminar para preservar una sana democracia. Entre los autores recientes que han vuelto a considerar la relación entre Sócrates y los sofistas podemos citar a R. Kraut[179] y a T. C. Brickhouse y N. D. Smith[180].

7) Por último hay que resaltar la influencia de Grote en la llamada Escuela escocesa, fundada por Burnet y Taylor y en historiadores

175. *Plato To-Day*, London, 1937.

176. G. Grote, *A History of Greece*, 8 vols., Londres, 1846-1856; R. H. S. Crossman, *Plato To-Day*, cit.; K. R. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona, 1994; E. A. Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics*, Yale University Press, New Haven, 1957. Sobre Grote y Popper, ver P. Cruzalegui, «La tradició crítica del platonisme de Grote a Popper», en *L'experiència platònica en l'Anglaterra del dinou*, Universitat de Barcelona, Barcelona, 1995.

177. M. Gourinat, «Le portrait platonicien de Socrate selon Karl Popper», en G. Romeyer Dherbey (dir.) y J.-B. Gourinat (ed.), *Socrate et les socratiques*, cit., pp. 189-205.

178. *La sociedad abierta y sus enemigos*, cit., p. 99. Uno de los historiadores más críticos con Popper ha sido Vlastos. Ver su «Theory of Social justice in the Polis in Plato's Republic», en *Studies in Greek Philosophy* II, Princeton University Press, Princeton, 1995, pp. 69-103. Un interesante estudio sobre la perspectiva popperiana del platonismo es el de M. Gourinat, «Le portrait platonicien de Socrate selon Karl Popper», en G. Romeyer Dherbey (dir.) y J.-B. Gourinat (ed.), *Socrate et les socratiques*, cit., pp. 241-262.

179. *Socrates and the State*, Princeton University Press, Princeton, 1984.

180. *Socrates on Trial*, Oxford University Press, Oxford, 1989.

de la educación como el francés Marrou[181]. Marrou vio con acierto que quienes, intentando situarse bajo la estela socrático-platónica, despreciaban a los sofistas, no sólo cometían un grave error histórico sino que también rendían un muy flaco favor a Sócrates y a Platón, pues ¿cuál sería el mérito de su victoria si se midieron con contrincantes menores? Sócrates no «es el primero que hace bajar del cielo a la filosofía, la establece en las ciudades y la obliga a indagar la vida, las costumbres, el bien y el mal», como cree Cicerón. La interrogación por el sentido de la virtud en la ciudad democrática es una interrogación propiamente sofística. Jacqueline de Romilly[182] ha desarrollado posteriormente estas ideas.

La influencia de Grote se dejó sentir en el continente europeo también a través de un autor de lengua alemana como Gomperz, que subtitula el segundo volumen de sus *Pensadores griegos* (1896) de la siguiente manera: *La edad de las Luces. Sócrates y los socráticos*. Su concepto de iluminismo griego integraba también a atomistas y sofistas.

5.9. *Algunas figuras del siglo* XX

En lo que hace referencia a la transmisión del socratismo, el siglo XX continúa en sus grandes líneas la labor iniciada por Schleiermacher y los grandes historiadores y filósofos del siglo anterior. La primera consecuencia de esta actitud es la relegación del pintoresquismo socrático, que queda muy desplazado de su centro de interés. Lo mismo podemos decir con respecto a la tradición moralizante de los ejemplos. La cuestión central ahora no es qué ejemplo o moraleja podemos encontrar en la vida de Sócrates para orientar nuestra conducta ante situaciones concretas, sino dilucidar críticamente la verdad esencial de una filosofía que continúa ofreciendo fertilísimos motivos que pensar. No parece cosa fácil, por lo tanto, descabalgar a Sócrates de su condición de contemporáneo de todos los presentes de Occidente.

181. H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité* I, Seuil, Paris. Sin olvidar, en Francia, a C. Ramnoux («Nouvelle Réhabilitation des sophistes», en *Études Présocratiques*, Klincksiek, Paris, 1970, pp. 175-188).

182. J. de Romilly, *Les Grand Sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Fallois, Paris, 1988.

Condicionado por el ejercicio de síntesis que el propósito de esta obra me exige, me limitaré a aquellos, de entre los contemporáneos socráticos del siglo XX, que a mi modo de ver han descubierto facetas a la vez novedosas y fértiles del socratismo y que al mismo tiempo han elaborado interpretaciones lo suficientemente rigurosas como para sobreponerse a los embates de las modas filosóficas. Desde este punto de vista me parece obligado comenzar por H. Maier. Su *Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung* (Tubinga, 1913) ha creado escuela por su capacidad para recuperar con argumentos convincentes la imagen de un Sócrates *protréptico*. Para Maier la extraordinaria relevancia del socratismo sólo es comprensible como despliegue del programa esbozado en el «evangelio socrático» de la *Apología* platónica (fundamentalmente en 39c), que es el proyecto de un protréptico para el cual la filosofía se identifica con el cuidado del alma. La grandeza peculiar de Sócrates no puede medirse con la pauta de un pensador teórico.

El análisis de lo específico de la protrepsis socrática animó a otros filósofos a vincularla con la filosofía de Kant. Si la virtud socrática es práctica y no intelectualista, es porque descubre un fundamento del deber en la propia estructura de la subjetividad. En realidad esta interpretación es una variante de algo que ya había resaltado Platón: en la llamada de Sócrates hay una invitación a contemplar lo divino en nosotros mismos. Los librepensadores del siglo XVIII transformaron esta luz divina en la autonomía de la conciencia. El neokantiano Windelband en su *Über Sokrates*, de 1915[183], estudia la evolución de este pensamiento para acabar viendo en Sócrates —como Paul Natorp— un kantiano *avant la lettre*. Windelband entiende la noción socrática del deber como el preludio del imperativo categórico. Esta tesis había estado ya esbozada por Kuno Fischer[184], y discutida por H. Siebech, Zeller, E. Boutroux, G. Bastide... En contra de esta interpretación se manifestaron Th. Ziegler o K. Joël[185].

183. En *Präludien* 14, Tübingen, 1915.
184. *Geschichte der neueren Philosophie*, Heidelberg, 1899.
185. Raphael Demos, profesor de filosofía griega en Harvard, intentó probar que Platón era un precursor de Whitehead, mientras John Wild, también desde Harvard, lo convertía en maestro de Tomás de Aquino. Ver J. H. Randall, Jr., *Plato, Dramatist of the Life of Reason*, Columbia University Press, New York, 1970. Ralph Waldo Emerson vio con claridad que con respecto a los textos de Platón «an Englishman reads and says, 'how English!', a German: – 'how Teutonic!', an Italian: – 'how Roman and how Greek!' [...] Plato seems to a reader in New England an American genius» (R. W. Emerson, «Plato: or, The Philosopher», en *The Selected Writings of Ralph Waldo Emerson*, Modern Library, New York, 1992, pp. 421-422).

Dos relevantes neokantianos profundamente admiradores de Sócrates son Fries y Nelson. Jakob Friedrich Fries fue uno de los primeros en desarrollar la idea de que el método crítico de Kant hundía sus raíces en la interrogación socrática, lo cual, por cierto, significaría que el propio Sócrates poseía un método crítico. Desarrolla esta idea en *Die Geschichte der Philosophie* (1837) y en su *System der Logik*, 3 (1837). Leonard Nelson sigue las orientaciones de Fries afirmando explícitamente que el creador del método crítico es Sócrates y que Kant lo heredó desarrollándolo en todas sus dimensiones.

Saltemos otra vez del continente a las islas británicas para considerar las aportaciones de A. J. Burnet[186] y A. E. Taylor[187], representantes de la llamada escuela escocesa, que ha tenido una indudable relevancia en el campo de los estudios socráticos del siglo XX. Se caracterizan por el rechazo de la fuente aristotélica[188] y de los llamados socráticos menores, especialmente de Jenofonte y por defender que el Sócrates platónico es el real, de manera que todo cuanto Platón dice sobre Sócrates debe ser considerado como un documento histórico. No habría existido ninguna transfiguración ni transposición de Sócrates en la mente de Platón. En cuanto a la originalidad del pensamiento socrático, Burnet ha resaltado fundamentalmente su idea del alma[189]. Sócrates habría sido el primero en defender que el verdadero yo es el alma, auténtica sede del pensamiento y de la conciencia moral. Stenzel, en su artículo sobre Sócrates, que apareció en 1927 en Pauly-Wissowa, apoyó también esta tesis.

Siguiendo en el contexto anglosajón, hagamos una referencia a la tradición analítica y, por lo tanto, a Gregory Vlastos, que dedicó su vida a los estudios socráticos. «Sócrates —ha escrito Vlastos— ha sido y siempre será mi héroe filosófico[190].» Su punto de partida se encuentra en la extranjería que descubre en Sócrates, y que se mani-

186. A. J. Burnet, *Greek Philosophy: Thales to Plato,* London, 1924; Íd., «The Socratic doctrine of the soul»: *Proceedings of the British Academy* 7 (1915-1916); Íd., «Socrates», en *Encyclopaedia of religion and ethics* XI, Edinburgh, 1920; F. Sarri, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, Milano, 1997.

187. *Socrates*, Edinburgh, 1932; trad. cast.: *El pensamiento de Sócrates*, FCE, México, 1961.

188. Entre sus contemporáneos los hay quienes, como W. D. Ross, consideran al Estagirita como una fuente absolutamente fidedigna o quienes, como Ritter o Maier, ponen en duda su objetividad.

189. «Doctrina socrática del alma», en *Varia Socratica*, UNAM, México, 1990.

190. G. Vlastos, *Socratic Studies,* Cambridge University Press, Cambridge, 1994, p. 133.

fiesta tanto en sus métodos (la ironía, el *élenchos*[191] o refutación, la negación de poseer conocimientos[192], etc.[193]) como en su imagen física (su retraimiento, su fealdad). Esta extranjería aumenta al constatar que, según la opinión de Vlastos, el personaje de Sócrates en los diálogos platónicos no está hecho de una pieza, sino que parece manifestar tesis distintas en diferentes diálogos. Si esos diferentes Sócrates no tienen la misma filosofía, será necesario distinguir entre el Sócrates histórico y el platónico. Vlastos llega a hablar de *Sócrates contra Sócrates* en Platón. Podemos resumir en sus famosas diez tesis los rasgos que considera específicos del Sócrates histórico[194]:

1) Es exclusivamente un filósofo moral.

2) No posee ninguna teoría metafísica sobre las formas.

3) Practica el *élenchos* como método porque carece del conocimiento que busca.

4) No tiene ninguna teoría tripartita sobre el alma.

5) No tiene especial interés por la superioridad de las matemáticas como ciencia.

6) Tiene una concepción popular, no elitista, de la filosofía.

7) No tiene una teoría política elaborada.

8) Su *éros* no tiene ninguna relación con la teoría de las formas.

9) Su religiosidad es práctica y se realiza en la acción, sin ningún rasgo místico ni relación con la contemplación.

10) No tiene un interés didáctico. Su *élenchos* es adversativo: persigue la verdad moral refutando las tesis de sus interlocutores.

191. «The Socratic Elenchus»: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1 (1983), pp. 27-58.

192. «Socrates' Disavowal of Knowledge»: *Philosophical Quarterly* 35 (1985), pp. 1-31.

193. Ver también «Is the 'Socratic Fallacy' Socratic?»: *Ancient Philosophy* 10 (1990), pp. 1-16 y «The Historical Socrates and Athenian Democracy»: *Political Theory* 11 (1983), pp. 495-515.

194. *Socrates. Ironist and moral philosopher*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, pp. 47-49. Ver también D. Nails, «Problems with Vlastos's Platonic Developmentalism»: *Ancient Philosophy* 13 (1993), pp. 273-291; J. Beversluis, «Vlastos's Quest for the Historical Socrates»: *Ancient Philosophy* 13 (1993), pp. 293-312. Contra las tesis de Vlastos C. H. Kahn ha defendido la imposibilidad de establecer ningún periodo propiamente socrático en los diálogos de Platón. Su propuesta, además de una interpretación unitaria del *corpus* platónico, requiere la negación del testimonio aristotélico sobre la singularidad de Sócrates (la definición de la virtud como conocimiento, la negación de la *akrasía*, y la investigación sobre las definiciones universales) así como del de Jenofonte, que son, y no por casualidad, los testigos principales de Vlastos. Ver C. H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of Literary Form*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

Podemos añadir a estas tesis las diferencias irreconciliables que encuentra Vlastos entre el Sócrates de Jenofonte y el de Platón[195]:

1. El Sócrates de Jenofonte carece de sentido de la ironía y de la paradoja[196].

2. Para Jenofonte no habría nadie más persuasivo que Sócrates[197]. El Sócrates de Platón, por el contrario, aunque puede triunfar sobre su adversario dialéctico, pocas veces gana su asentimiento sincero.

3. El Sócrates de Jenofonte diserta sobre teología y teodicea, defendiendo que la mente divina ha creado al hombre y ordenado el mundo para su beneficio. El de Platón rehúsa argumentar sobre cualquier cosa que no sea el hombre y los asuntos humanos.

4. El Sócrates de Platón sostiene que jamás es justo pagar mal con mal. El de Jenofonte repite la opinión popular de que la virtud de un hombre se cifra en favorecer a los amigos y perjudicar a los enemigos[198].

5. Sólo Platón nos ofrece la imagen del Sócrates que plausiblemente pudo haber sido juzgado por subversión de la fe y de la moral. La explicación del Sócrates de Jenofonte, apologética de principio a fin, se refuta a sí misma: si los hechos hubiesen sido tal como él nos los cuenta, ni siquiera hubiera tenido lugar la acusación.

Dentro del amplio campo de lo que podemos denominar la historiografía filosófica de filiación analítica ha merecido gran interés, sobre todo a partir de Vlastos, el análisis formal de la argumentación socrática. Podemos citar a este respecto los nombres de B. Waldenfels[199], M. J. O'Brien[200], G. Santas[201], R. Puster[202], M. C. Stokes[203], P. Stemmer[204]... y muy especialmente el de Robert Nozick y sus *Puzzles Socráticos* (1997).

195. G. Vlastos, «The Paradox of Socrates», introducción a *The Philosophy of Socrates*, Anchor Books, New York, 1971.

196. *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991. Este libro, tan provocativo como bien documentado, es el resultado de toda una vida dedicada al estudio de Sócrates.

197. *Memorables* IV, 6, 16.

198. *Ibid.* II, 6, 35.

199. *Das sokratische Fragen. Aporie, Elenchos, Anamnesis*, Hein, Meisenheim, 1961.

200. *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind*, University of North Carolina, Chapel Hill, 1967.

201. *Socrates. Philosophy in Plato's Early Dialogues*, Routledge, London, 1979.

202. *Zur Argumentationsstruktur Platonischer Dialoge*, K. Alber, Freiburg, 1983.

203. *Plato's Socratic Conversations. Drama and Dialectic in Three Dialogues*, Baltimore, 1986.

204. *Platons Dialektik*, de Gruyter, Berlin/New York, 1992.

Por último, para concluir con este tan sintético repaso, dirigiremos nuestra atención hacia Leo Strauss (1899-1973)[205], el pensador político de origen alemán cuya escuela de pensamiento no ha dejado de crecer en las últimas decadas tanto en los Estados Unidos como en Europa. De los muchos aspectos de su compleja obra, creo que debe resaltarse especialmente su crítica de la Modernidad y su decidida toma de partido por los antiguos no por un afán de erudición libresca, sino porque cree necesario volver a conquistar su perspectiva para contemplarnos a nosotros mismos desde su mirada. Sin embargo, en decidida oposición a Nietzsche y Heidegger, Strauss no fija su atención en los presocráticos, sino en Sócrates, Platón y Aristóteles. «We are impelled —escribe en su *The city and man*, donde explica los motivos profundos de su retorno a los antiguos— to do so by the crisis of our time, the crisis of the West.» Pero este retorno no puede iniciarse desde los presupuestos implícitos en nuestra imagen de Sócrates y Platón porque en la medida en que han sido construidos por la Modernidad forman parte de aquello que ha de ser superado. De ahí que Strauss se aferre a la vía alternativa que le ofrece al-Farabi.

Leo Strauss ha encontrado en al-Farabi una vía no dogmática de acceso a la cuestión socrática que ha tenido una gran relevancia entre sus discípulos[206]. Al-Farabi habría sabido leer correctamente a Platón porque fue el primero en comprender la complejidad de su escritura. Para filosofar tras la condena de Sócrates, Platón se vio obligado a desarrollar un doble discurso en el que lo patente, dirigido al lector común, no necesariamente coincide con lo latente (dirigido al lector filósofo). En un mismo texto Platón aprendió a transmitir

205. Ver L. Strauss, «The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon»: *Social Research* 6 (1939), pp. 502-553; *On tyranny. An interpretation of Xenophon's 'Hiero'*, New York, 1948; *Socrates and Aristophanes*, University of Chicago Press, Chicago, 1966; *Xenophon's Socratic discourse. An interpretation of the 'Oeconomicus'*, Ithaca, New York, 1970; *Xenophon's Socrates*, Ithaca, New York, 1972; *Studies in Platonic political philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, 1983; «On the Minos», en T. L. Pangle, *The roots of political philosophy. Ten forgotten Socratic dialogues*, Ithaca, New York, 1987, pp. 67-79; «The problem of Socrates: five lectures», en *The rebirth of classical political rationalism: an introduction to the thought of Leo Strauss*, University of Chicago Press, Chicago, 1989, pp. 103-183. Ver también L.-A. Dorion, «L'exégèse straussienne de Xénophon: Le cas paradigmatique de *Memorables* IV, 4»: *Philosophie Antique* 1 (2001), pp. 87-118; R. Brague, «Oikonomia et enkrateia. À propos du commentaire de Leo Strauss sur l'*Économique* de Xénophon»: *Archives de Philosophie* 37 (1974), pp. 275-290.

206. L. Strauss, «Farabi's Plato», en *Louis Ginzburg Jubilee Volume*, American Academy for Jewish Research, New York, 1945, pp. 357-393; D. Tanguy, *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, Grasset, Paris, 2002, p. 101.

para los primeros la retórica de Trasímaco y para los segundos, la autenticidad del mensaje socrático. Esta combinación de la vía de Trasímaco y la de Sócrates se impone a Platón desde el momento en que descubre que el filósofo necesita, si quiere ahorrarse el amargo sabor de la cicuta, utilizar la retórica para dirigirse a la ciudad y así combinar los imperativos del consenso con los de la sabiduría. ¿Qué significa esto en la práctica? Pues que Anito y los otros acusadores tenían razón. Sócrates no creía en el sentido común de la ciudad —incluidos sus dioses—. Platón aprendió que la impiedad no podía defenderse en público, y que en consecuencia había que ocultar la sinceridad del propio pensamiento en el envoltorio amable de las creencias comunes[207]. Por lo tanto, el «problema de Sócrates» es el de la necesidad de conjugar dialéctica y retórica, filosofía y poesía, o, si se prefiere, vida filosófica y vida política[208]. Sócrates significa para Strauss la conciencia de la necesidad de la hipocresía en la expresión si se quiere mantener la independencia imprescindible en el trabajo filosófico que es, ni más ni menos, la independencia absoluta.

Según defiende al-Farabi en su *Falsafat Aflatun* (21, 15) el método de Sócrates era magnífico a la hora de conducir a los hombres hasta la conciencia de su ignorancia a través de la interrogación dialéctica, pero careció de la habilidad necesaria para educar a la juventud. Por eso Platón habría concluido que el filósofo, el rey y el dador de leyes deberían ser capaces de emplear ambos métodos en uno y hablar como Sócrates frente a los mejores y como Trasímaco frente a los jóvenes y la gente corriente.

La interpretación straussiana de los textos platónicos ha sido con frecuencia considerada por lo no straussianos como muy peculiar e incluso extravagante[209]. En su defensa Strauss aduce que él ha descubierto el Platón original recuperándolo del enmascaramiento a que lo sometieron los neoplatónicos y cristianos[210]. Strauss, a diferencia de otros filósofos políticos, ha creado escuela, la de los straussianos. Se trata de un amplio grupo de filósofos que se consideran premodernos y antimodernos, no en nombre de algún fundamentalismo religioso o de un tradicionalismo a lo Edmund Burke, sino en nombre de la razón y de la filosofía, lo cual supone una comprensión de

207. L. Strauss, «The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon», cit., pp. 502-536.
208. D. Tanguy, *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, cit., pp. 289 ss.
209. Ver M. F. Burnyeat, «Sphinx without a Secret in New York»: *Review of Books* 32 (1985), pp. 30-36.
210. Ver C. Zuckert, *Postmodern Platos*, University of Chicago Press, Chicago, 1996.

la razón y de la filosofía muy diferente de la que caracteriza a la Ilustración. Como algunos relevantes miembros de la administración Bush, y entre ellos alguno directísimamente implicado en el diseño de la invasión de Iraq, se han considerado a sí mismos admiradores de Leo Strauss, en los últimos tiempos se ha originado un auténtico vendaval dialéctico sobre las repercusiones políticas de la filosofía de Leo Strauss. Con frecuencia los «neoconservadores» norteamericanos son llamados también «leo-conservadores». Sus críticos suelen denunciar que los neoconservadores no actúan de manera improvisada ni descoordinada, sino que siguen un proyecto que en sus líneas ideológicas fue dibujado por el propio Leo Strauss, sobre todo en lo que hace referencia a la necesidad de utilizar políticamente el engaño, revistiéndolo, eso sí, con el aura de la platónica «noble mentira». Strauss les habría enseñado lo que él habría aprendido de al-Farabi: que la verdad no es siempre compatible con la democracia.

En los últimos quince años se han escrito docenas de libros sobre Strauss en los Estados Unidos, además de una infinidad de artículos. En ellos se encuentran argumentos para todos los gustos. Unos lo presentan como un piadoso judío, otros como un nietzscheano más o menos enmascarado, e incluso como un nazi. Hay, en todo caso, un acuerdo generalizado sobre él: es el único filósofo político que ha creado escuela en el siglo XX, la de los straussianos, una de cuyas señas de identidad es su profundo conocimiento de los textos de Platón y Jenofonte.

5.10. *Otros Sócrates*

Me parece oportuno finalizar este capítulo con algunos Sócrates recientes, que muestran la vitalidad de esta figura paradójica, en primer lugar con el *Sócrates, drama sinfónico en tres partes* (1918), obra compuesta por Eric Satie (1866-1925) intentando arrojar la luz de su música (voz y piano) sobre el alma de este filósofo. Y, a mi modo de ver, lo consigue plenamente, de manera que me atrevería a decir que esta obra constituye una de las más grandes exégesis socráticas. Iba a llamarse inicialmente *Vida de Sócrates*, pero acabó convirtiéndose en un drama en tres partes: La primera está confeccionada teniendo presente el elogio de Alcibíades en el *Banquete*. La segunda intenta recoger la atmósfera de las orillas del Iliso donde transcurre el *Fedro*. La tercera describe los últimos momentos del filósofo, de acuerdo con la descripción del *Fedón*, según la traducción de Victor

Cousin, que posee un estilo sencillo y ajeno a la grandilocuencia, lo cual facilitaba su traducción musical. En una carta a una amiga, Satie le confesaba la gran felicidad que experimentaba al componer esta obra y la perfecta colaboración del texto de Cousin. «Es un sueño —le decía—. Estoy nadando en felicidad. Finalmente me siento libre como el aire, como el agua. ¡Larga vida a Platón! ¡Larga vida a Victor Cousin! ¡Soy libre! ¡Muy libre! ¡Qué felicidad![211].»

Este *Sócrates* posee una rara originalidad. En el conjunto de la producción de Satie es casi una singularidad. Difícilmente puede ser comparado con las obras que lo preceden, que poco aportan a su comprensión, ni con las que lo siguen, que poco tienen en común con ella. Es de una extraordinaria pureza, que a veces roza la simplicidad mononótona tanto en la línea vocal como en el austero acompañamiento. Sin embargo, toda esta economía de medios alcanza un dramatismo de gran intensidad emocional en la descripción de la muerte de Sócrates. La fatal copa del veneno es una simple nota. Dice Jankélévitch que se trata de una genuina interpretación de la muerte de Sócrates, que sabe reflejar a la perfección la serenidad de la escritura platónica del *Fedón*. El conjunto, sin ningún tipo de grandilocuencia trágica, nunca abandona su ejemplar ecuanimidad[212]. La primera audición pública de *Sócrates* tuvo lugar en enero de 1920.

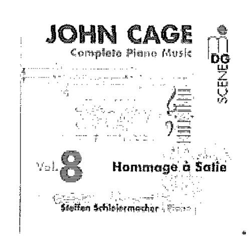


John Cage realizó su propia transposición de *Sócrates* en diversos arreglos de la obra de Satie que dieron finalmente lugar a su *Cheap Imitation*. No son difíciles de descubrir los puntos de contacto entre Cage y Satie: se encuentran en su anticromatismo, en su

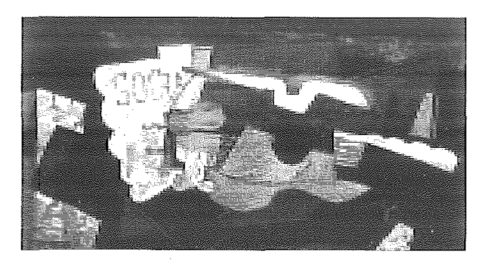
211. R. Orledge, *Why and where Satie composed*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

212. V. Jankélévitch, «Satie et le matin», en *La musique et les heures*, Albin Michel, Paris, 1988, p. 34. Ver también V. Jankélévitch (ed.), *Vladimir Jankélévitch: La vie. Entretiens*, Guy Suarès, Paris, 1986, p. 99.

concepto del movimiento musical y en su integración de diversos materiales en la música. El interés de Cage por Satie fue especialmente intenso a finales de la década de los cuarenta. En 1948, por ejemplo, organizó una serie de conciertos sobre él en el Black Mountain College, en North Carolina[213]. En esta década escribió también los arreglos para piano de la primera parte de una versión del *Sócrates* de Satie. Hasta 1968 no completó los de las otras dos. Su propósito era proporcionarle a Merce Cunningham la música para una completa coreografía de *Sócrates*. Como no pudo llevar a cabo su proyecto por culpa de diversos problemas con los derechos de autor del original, decidió componer su propio *Sócrates*, titulado *Cheap Imitation*, que es algo muy diferente a una «imitación barata». Al ponerse a escribir esta obra, la coreografía de Merce Cunningham ya estaba hecha, por lo que Cage intentó copiar la estructura formal del original. De ahí la transposición. En 1972 y 1977 escribió dos arreglos más, para orquesta y para violín.



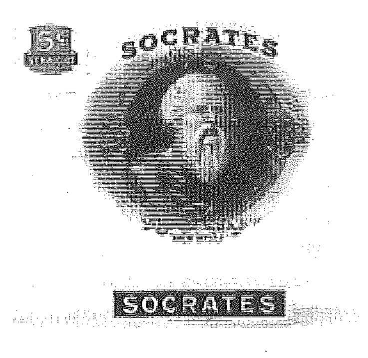
La obra de Satie tuvo otro comentarista, esta vez plástico: Georges Braque (1882-1963), lo cual nos proporciona una magnífica muestra de la convergencia de las artes tan propia del siglo XX.



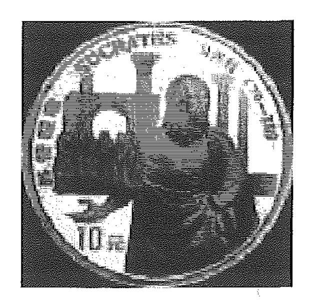
G. Braque, *Guitarre et verre. Anciens titres: Socrate; Nature morte à la partition de Satie*, 1921.
Centre Pompidou-MNAM-CCI, París

213. M. Nyman, *Cage and Satie*, University of Michigan, Ann Arbor, 1993.

Por poner dos notas curiosas añadiré dos Sócrates ciertamente peculiares[214]:



Puros Sócrates, *ca.* 1910



Moneda de la República de China, 10 yuan, 1994

5.11. *A modo de epílogo: Patocka*

He creído conveniente cerrar estas páginas con un filósofo cuya vida y muerte fueron un constante diálogo con Sócrates. Me refiero a Jan Patocka, el Sócrates de Praga. Si recurro a él para la clausura de este recorrido por el socratismo es porque me guía la doble convicción de que lo que propuso a sus compatriotas continúa teniendo sentido, ya que, en realidad, sus compatriotas no eran solamente los que nacie-

214. Podríamos añadir también dos imágenes de Sócrates de Brancusi o los erotizados Sócrates de Paul Avirl (1906) o S. Christiaenssens (1994).

ron como él en las tierras de Chequia, sino todos nosotros, los europeos que estemos dispuestos a escucharle y a transmitir su voz a las generaciones que nos siguen.

La filosofía de Jan Patocka es una originalísima tentativa de mediación entre la fenomenología y la tradición platónica. Nacido en 1907, en Bohemia, a finales de los años treinta, Patocka pudo conocer en la Sorbona a Edmund Husserl, gracias a Alexandre Koyré. El impacto que le produjo fue tan considerable que decidió completar sus estudios a su lado, manteniendo de esta manera un estrecho contacto con algunos de sus discípulos, entre los que se encontraban E. Fink, M. Heidegger y H. Arendt. A su regreso a su patria fundó el Círculo Filosófico de Praga. En 1947 respondió con su *Sócrates*[215] al polémico libro de Gigon sobre el filósofo griego. El «Sócrates de Praga» no pretende hacer erudición sobre el «Sócrates de Atenas», sino demostrar la radical actualidad de su exhortación al cuidado de sí, de la necesidad de recuperar su conmoción para dotarnos del coraje suficiente para no renunciar a vivir la vida tal como se debe. En la invitación socrática a vivir en la verdad, a conocerse a uno mismo y hacerse cargo de la propia vida encuentra Patocka una actualidad trágica, porque asumir esa invitación significa estar dispuesto a pagar un precio. El conflicto entre Sócrates y la ciudad no fue un conflicto ateniense, sino un conflicto esencialmente político que se reactualiza en la permanente colisión entre la conciencia de la responsabilidad y las demandas de la ley. El evento esencial de esta historia es la muerte de Sócrates. Sócrates es para Patocka un símbolo de libertad y al mismo tiempo un destino, que se desvela en las frases conclusivas de este libro:

> Todavía hoy tiene sentido la misma interrogación y, por lo tanto, también es posible un conflicto semejante al suyo: ¿Quién puede afirmar que la vida y el Estado moderno se encuentran ya en un punto tan elevado de racionalidad que ya no es posible el conflicto entre la razón exterior y la interior, entre la religión del individuo filosofante y la razón que se realiza en la sociedad?

Jan Patocka es un profeta trágico, porque quiere salvar al individuo enseñándole a emular a Sócrates[216] y está dispuesto a pagar por ello el precio necesario[217]. La sinceridad de su compromiso con la

215. J. Patocka, *Socrate*, Rusconi, Milano, 1999.

216. P. Veyne, «Platon et l'Europe»: *Libération*, 31 de mayo de 1983.

217. A. Laignel-Lavastine, *Jan Patocka: de l'éthique dissidente au souci de la cité*, Michalon, Paris, 1998.

filosofía socrática es puesta a prueba en 1949 y en 1972 cuando se le impide seguir ejerciendo su labor docente por razones políticas. Pareció que con la llamada Primavera de Praga al fin era posible un socialismo con rostro humano. Pero el sueño de la razón reformista fue interrumpido por los monstruos del Pacto de Varsovia que en agosto de 1968 invadieron Checoslovaquia. Patocka, que entonces se encontraba en el momento culminante de su creatividad, se vio obligado a dar conferencias clandestinas en departamentos privados de Praga y Brno[218]. De pronto hablar de Sócrates se convirtió en una actividad subversiva y Patocka decidió hacerlo a escondidas. Impartió su seminario sobre Platón y Europa en un sótano de Praga (¿qué más parecido a una caverna?). Su enfrentamiento directo con el poder, inevitable si quería mantener su coherencia, se produjo cuando Vaclav Havel solicitó su colaboración en un compromiso colectivo por la defensa de los derechos humanos. En 1977 apareció junto a Vaclav Havel y Vaclav Hajek como coautor y portavoz de la *Carta 77*. Tenía setenta años.

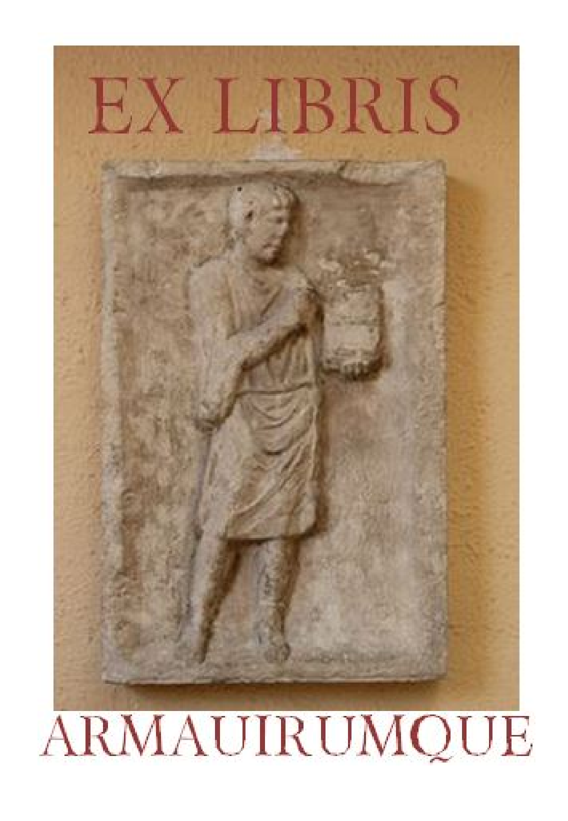
Debido a una entrevista que mantuvo con el ministro de Asuntos Exteriores de Holanda, Patocka fue detenido y sometido a un durísimo interrogatorio. Durante once interrumpidas horas padeció los métodos drásticos de la policía checa. Cuando se hizo evidente que su debilidad era extrema, fue conducido al hospital de Strahov. La causa inmediata de su muerte, definida oficalmente como «natural», fue una hemorragia cerebral. Murió el 13 de marzo de 1977[219]. Durante el funeral y el entierro agentes de policía estuvieron tomando fotos e identificando a los presentes. Un helicóptero sobrevolaba el cementerio, para perturbar las palabras del oficiante con su ruido y atemorizar a posibles asistentes a la ceremonia. Las autoridades aconsejaron también a las floristerías que no vendieran flores aquel día.

En 1935 Edmund Husserl había defendido públicamente en Viena que «la humanidad europea lleva en sí una idea absoluta». Para Husserl esta idea no era otra que la de humanidad y no estaba garantizada su salvación. Bien podía ocurrir que Europa quisiera deshacerse de su propia historia. En todo caso la supervivencia de la idea de humanidad dependía de que hubiese europeos dispuestos a mantener vivo el heroísmo de la razón. Parece que la historia del siglo XX

218. J. Patocka, *Platón y Europa*, Península, Barcelona, 1983.
219. A. Tucker, *The Philosophy and Politics of Czech Dissidence from Patocka to Havel*, Pittsburgh University Press, Pittsburgh, 2000.

se propuso poner a prueba la consistencia de esta idea. Más tarde, Patocka, que asistió a la conferencia de Husserl, haciéndose eco de sus palabras, escribió: «Europa puede desaparecer si olvida su esencia: vivir en contacto con lo eterno».

El destino de Europa es para Patocka el de su filosofía[220]. Repetir el mensaje socrático no es, por lo tanto, un ejercicio de anticuario, sino la manifestación de un compromiso ético de búsqueda de los fundamentos, de aquello que está desapareciendo bajo nuestros pies[221].



220. J. Patocka, *L'idée de l'Europe en Bohême*, J. Millon, Grenoble, 1991.

221. R. Kearney, «La question de l'éthique chez Patocka», en E. Tassin y M. Richir (eds.), *Jan Patocka. Philosophie, phénoménologie, politique*, J. Millon, Grenoble, 1992; J. Patocka, *Liberté et sacrifice. Écrits politiques*, J. Millon, Grenoble, 1990; Íd., *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia seguido de glosas*, Península, Barcelona, 1988.

ÍNDICE GENERAL